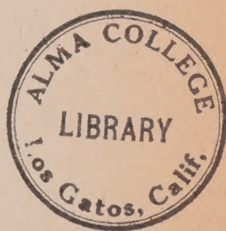
DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE

COMMENTARII





APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

Commentarii ter prodibunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

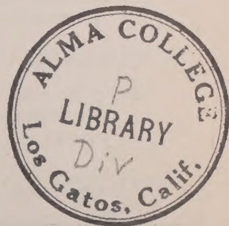
DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

SANCTI PII PP. X
ENCYCLICAE LITTERAE

« PASCENDI DOMINICI GREGIS »

quinquagesimo expleto anno ab earum promulgatione
commentariis illustratae



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI II FASC. I EDITUS EST MENSE MARTIO A.D. MCMLVIII

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 11 februarii 1958

✠ Petrus Canisius Van Lierde O.S.A. Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana



Dilecto filio Antonio Piolanti
Praelato secretario
Pontificiae Theologicae Romanae Academiae.

Admodum gavisi, quod Pontificiae Theologicae Romanae Academiae sodales honorabili sollemnique coetu Encyclicas Litteras «Pascendi», a Decessore Nostro S. Pio X quinquaginta abhinc annis editas, commemorant, haud sine paternis gratulationibus Nostris salutare dilaudamus inceptum atque flagrantissime ominantes, ut hoc aeque ac universa egregie meritae Academiae opera ad catholicam fidem integram servandam et divulgandam feliciter et fructuose vertat, tibi, dilecte fili, et universis celebritatibus adstantibus Apostolicam Benedictionem, superni auxilii pignus, impertimus.

Ex Aedibus Vaticanis, die IV m. Novembris a. MCMLVII.

Pius pp. XII

E.MI CARD. JOSEPHI PIZZARDO

ACADEMIAE PROTECTORIS SOLEMNIS ORATIO

Sarebbe mio primo dovere, ed anche motivo per tutti di viva gioia, mettere in rilievo quale prezioso tesoro Voi, illustri Accademici, siate per la Chiesa Santa di Dio: Voi che, per dottrina e per zelo, siete lucernae ardentes et lucentes ut testimonium perhibeatis de lumine. *Ma come trovare il tempo, anche solo per elencare i vostri lavori e i frutti di bene da voi operati?*

Con l'iscrizione nell'Albo di questa Pontificia Accademia, che vi ha collocati sul candelabro, ciascuno di voi, avendo già con tanto onore tenuto alti uffici di insegnamento ed acquistato altresì conoscenza profonda dei bisogni delle anime, intensificherà certamente quel prezioso contributo che l'Augusto Pontefice attende da menti elette e da cuori generosi.

Ma la clebrazione giubilare dell'immortale Enciclica « Pascendi Dominici Gregis » che smaschera, appieno, quel complesso di errori in tutti i campi della Dottrina Cattolica, che va sotto il nome di Modernismo, ci mette dinanzi agli occhi il fatto che, anche oggi, l'autore della confusione e della menzogna, col pretesto di aggiornamento, cerca di far deviare l'insegnamento evangelico, fino a fargli perdere la sua stessa sostanza. Ciò ci dice quanto sia grave il compito che vi è oggi affidato.

Mi sia lecito ricordare un discorso che l'E.mo Card. Parrocchi nel 1900 *rivolse agli Universitari Cattolici di tutto il mondo, riuniti qui a Roma: "Siete venuti per venerare Leo-*

ne XIII: *questo vegliardo, come sapete, è fatto segno a continui attacchi, voi dovete difenderlo: Lo affido a Voi: proteggetelo". I giovani Universitari si alzarono tutti in piedi. Quelli venuti dalla Germania con le loro divise goliardiche e militaresche, sguainando le spade gridavano: "Lo proteggeremo!"...*

Ho citato questo ricordo per mettere in rilievo, ripeto, il compito che spetta a voi, illustri Accademici, nella diffusione e difesa del Supremo Magistero. E' vero che esso, perchè fondato sul Divino Maestro, è saldo ed inconcusso, ma la sua vasta e benefica diffusione esige la vostra opera.

Siamo davvero grati, perciò, all'infaticabile P. Spiazzi che ha illustrato l'importanza somma e la vitalità perenne dell'Enciclica "Pascendi", la quale rimane la vita dottrinale ed il codice del teologo moderno, come prova ne è il fatto che vige sempre l'obbligo per i Superiori e Professori dei Seminari, delle Case Religiose, degli Atenei e Facoltà Ecclesiastiche e delle Università Cattoliche, di rinnovare ogni anno *il giuramento antimodernistico che compendia tutta la sostanza dell'Enciclica "Pascendi".*

Se infatti l'Enciclica "Pascendi" tagliò la testa alla piovra del modernismo, questo, tuttavia, stenta ancora a morire del tutto; anzi non manca anche ai nostri giorni, di dare fremiti e sussulti di nuova vitalità subdolamente rianimata dal crescente dominio del "Padre della Menzogna".

Così si rinnova la lotta, più o meno violenta, secondo le circostanze dei tempi e dei luoghi, tra la luce e le tenebre, della quale ci premunisce con significativa insistenza l'Apostolo prediletto S. Giovanni.

Ma di fronte a tutti gli sforzi dell'errore — figlio della superbia e dell'insana bramosia del nuovo, già condannata dal Dottore delle Genti — sta il costante Magistero della Chiesa, faro perenne alle umane generazioni peregrinanti verso l'eterna salvezza.

La forte Enciclica « Pascendi Dominici Gregis » *di San Pio* X *è stata vigorosamente ripresa dalla* « Humani generis »

di Pio XII. *Dalla «Pascendi» alla «Humani generis», ai più recenti discorsi del Papa gloriosamente regnante, è tutto uno splendore meraviglioso di luce, dinanzi alla quale i molteplici errori dei nostri tempi si dissolvono come nebbia al sole.*

Dal giorno in cui il Divino Maestro ha detto ai suoi Apostoli: «Euntes, docete omnes gentes», *i documenti del Supremo Magistero, quasi pietre miliari, hanno illuminato sempre, ma specialmente nei tempi a noi più vicini, la via che l'umanità deve percorrere nella verità e nella giustizia. Da questo Magistero Ecclesiastico scendono come acque benefiche, le direttive dotrinali adeguate alle necessità dei tempi e alle diverse esigenze degli esausti intelletti.*

Basta riflettere a quanto possiamo noi stessi constatare ogni giorno nei riguardi del Magistero del Sommo Pontefice gloriosamente regnante, Pio XII. *Il grosso fascicolo del giugno* 1956 *della Rivista «Orientamenti Pastorali» è tutto consacrato ad illustrare il «Magistero di Pio* XII*», toccando direttamente anche il Suo Magistero Teologico. E questo non è che un esempio, poichè per ogni argomento dell'insegnamento cattolico può farsi altrettanto, sfogliando i voluminosi tomi degli «Acta Apostolicae Sedis», ovvero la lunga serie dei «Discorsi e Radiomessaggi» di Sua Santità, i cui* 19 *volumi riempiono un intero scaffale di biblioteca.*

Autentico Maestro di dottrina, e della dottrina più alta — quella che ha diretto riferimento ai problemi della salvezza — Pio XII *non solo si è pronunciato in tutto ciò che tocca le supreme verità e gli altissimi fini dell'uomo, ma è intervenuto con insuperabile autorità e mirabile chiaroveggenza nelle più urgenti istanze del nostro tempo. Nei Suoi Discorsi e Messaggi Egli congiunge, alla chiara visione dei grandi problemi, anche la cura minuziosa dei particolari. Così le verità che Egli attinge al deposito della Rivelazione vengono da lui chiarite e applicate alle circostanze nuove della vita e spesso luminosamente esposte a persone qualificate, che ne hanno desiderato ed invocato l'autorevole esposizione. E tutto ciò sempre con la finalità trascendente di condurre le anime a Dio,*

di stabilire tra Dio e gli uomini quel dialogo che deve condurli dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita.

Facendo eco agli insegnamenti del grande Papa Pio X *che Egli volle esaltare agli onori degli altari, il Santo Padre Pio* XII *ci porge senza stancarsi lo stesso* « vital nutrimento », *che è di una ricchezza inesauribile. E ci presenta, ci ammannisce i tesori di sapienza e di dottrina nella forma più invitante, perfetta anche dal lato letterario, adeguandosi agli argomenti trattati: una forma sempre atta per la sua chiarezza e perspicuità, per la sua mirabile precisione di termini a far rifulgere il pensiero, a imprimersi nella mente dei fedeli.*

Possiamo ben dire, dunque, che nella Chiesa Santa di Dio non manca davvero la luce; che non si è privi di direttive chiare e sicure, e che agli uomini di buona volontà è precluso il pericolo di camminare nelle tenebre. Dico « uomini di buona volontà », perchè purtroppo spesso manca la sollecitudine di aprire gli occhi alla luce e di apprendere l'insegnamento che abbondantemente ed a tutti viene offerto dal Supremo Magistero della Chiesa. Gli uomini di oggi non approfondiscono i grandi problemi dell'esistenza, sono superficiali ed hanno « fretta », e non sanno più attingere direttamente alla fonte della verità.

Gli intellettuali stessi rimangono spesso estranei ai « massimi problemi »; per molti, per la maggioranza di essi, le vie da percorrere rimangono nella penombra o nell'oscurità; essi, che dovrebbero vivere per il progresso dello spirito, si abbandonano al più antiumano materialismo. E non parliamo della massa amorfa ed inconscia degli intellettualoidi, che amano perdersi dietro i miraggi propagandistici o temi alla moda non raramente futili ed inconcludenti, i quali vengono propinati al pubblico dalle riviste mondane o da giornali, di cui si nutre la povera vita moderna.

Mi si permetta quindi di esprimere ora il mio più ardente voto. Sarebbe supremamente opportuno, anzi urgentemente necessario, che, prendendo le mosse da questa solenne, do-

verosa commemorazione della decisiva Enciclica « Pascendi », questa Accademia Teologica Romana, restaurata su nuove basi organizzative e con un'impostazione rigorosamente scientifica, animata da spirito apostolico, promuova e faciliti lo studio dei documenti Pontifici. Essi, per la loro ricchezza e perfezione costituiscono un prezioso patrimonio dottrinale, morale, storico e perfino letterario a beneficio di tutti i fedeli e dell'intera umanità. Mi sembra questa l'impellente esigenza del momento attuale.

Così facendo, questa Accademia, simile al buon padre di famiglia evangelico, che sa trarre dal suo tesoro « nova et vetera », adempierà un compito importantissimo ed altamente benefico, approfondendo e facilitando la comprensione dei tesori di verità contenuti in tanti documenti solenni del Supremo Magistero della Chiesa.

A voi, dunque, Chiarissimi e Rev.mi Signori Accademici, mi sia lecito affidare questo compito veramente santo e salutare, pienamente rispondente alle finalità ed alle tradizioni della Accademia Teologica Romana. Non saremmo degni di fregiarci del nome di Accademia « Pontificia » se non diffondessimo i tesori inestimabili del Magistero Supremo del Romano Pontefice.

Il vostro studio e la vostra attività mirino a non lasciarli sepolti ed inefficaci, perchè dimenticati o trascurati o sottovalutati, ma si adoperino invece a far sì che essi divengano il cibo vitale delle anime.

Ciò facendo contribuirete non soltanto a rispondere alle esigenze dell'Apostolato, ma anche alla pace, cioè alla tranquillità dell'ordine nell'umanità attuale, smarrita ed angosciata. Se fossero stati tempestivamente accolti i moniti Pontifici circa l'ordinamento internazionale e la pace, non ci troveremmo oggi in una situazione tanto precaria, anzi allarmante. Si è creduto alla buona fede e sincerità di quelli che tendevano la mano, non si è riflettuto che da parte di coloro i quali si dichiarano senza Dio non ci può essere sincera volontà di paci-

fica collaborazione conciliante non può non celare l'insidia.

La vitalità, perennità ed attualità del Messaggio Pontificio emerge luminosamente anche da questo lato. E ciò è quanto viene messo in rilievo in una recente Lettera del Sostituto della Segreteria di Stato di Sua Santità diretta al Presidente dei Laureati Cattolici. Leggiamo in essa: « A mano a mano che gli avvenimenti della guerra e del primo dopoguerra si allontanano, e possono già guardarsi con la prospettiva dello storico, acquistano sempre maggiore rilievo gli insegnamenti, i moniti, gli appelli accorati del Vicario di Cristo, e si deve concludere troppo spesso che, se Egli fosse stato ascoltato, si sarebbero risparmiati lutti, lacrime e rovine. Ed ancora oggi non vi è dottrina più luminosa ed efficace della Sua per la vera pace e per una comunità internazionale che possa finalmente affratellare l'umanità intera ».

Di fronte a questi compiti e responsabilità della nostra Accademia, dinanzi alle anime e all'intero mondo attuale da illuminare e da salvare, non mi rimane che invocare l'aiuto del Datore di ogni bene, del Salvatore Nostro Gesù Cristo « auctor et consummator fidei nostrae », e della Vergine Santissima « cunctarum haereseon interemptrix ».

Ritengo infine dover rivolgere a Voi, chiarissimi Accademici, l'esortazione stessa con cui San Pio X concludeva la sua grande Enciclica « Pascendi » di cui oggi festeggiamo il cinquantenario: « Interea vobis, de quorum opera et studio vehementer confidimus, superni luminis copiam toto animo exoramus ut, in tanto animorum discrimine ex gliscentibus undequaque erroribus, quae vobis agenda sint videatis, et ad implenda quae videritis animi vi ac fortitudine incumbatis ».

BIBLICA

P. AGOSTINO BEA S. I.

IL MODERNISMO BIBLICO SECONDO L'ENCICLICA « PASCENDI »

La scienza biblica occupa un posto molto importante nell'enciclica « Pascendi ». Ciò non sorpende: la storia dell'Alleanza Antica e Nuova e la dottrina della S. Scrittura influiscono su tutto il sistema teologico e quasi ne determinano la natura. A ciò si aggiungeva poi nei primi anni del nostro secolo un altro elemento più estrinseco, che cioè il principale campione del modernismo, Alfredo Loisy, era biblista e applicava i suoi princîpi modernistici proprio allo studio biblico. Ma il suo caso è quasi tipico e rappresentativo per tutti i casi simili, i quali generalmente differiscono soltanto riguardo all'elemento materiale, mentre il metodo e lo spirito sono uguali. Non sarà dunque inutile esaminare un po' più a fondo questo caso del modernismo biblico rilevandone anzitutto il modo di procedere e di ragionare, cercandone poi le più profonde radici e descrivendone la genesi storica.

1. *Il sistema modernistico biblico*

1. Parlando qui di un « sistema » modernistico biblico, non ignoriamo affatto che nessuno dei modernisti biblisti ha proposto le sue idee sistematicamente. Anche per essi, anzi per essi principalmente, vale quanto dice l'enciclica: « E' artificio astutissimo dei modernisti... presentare le loro dottrine non già coordinate e raccolte quasi in tutto, ma sparse e disgiunte l'una

dall'altra » (595) ([1]). E' tuttavia non troppo difficile accorgersi che in realtà le dottrine sparse un po' dappertutto nei loro scritti non sono altro che frammenti di un sistema ben determinato che stava presente alla mente del singolo autore quando trattava le questioni.

2. Come pilastri dottrinali del sistema modernistico in genere vengono elencate nell'enciclica *l'agnosticismo, l'immanentismo, l'evoluzionismo* e il *simbolismo,* e per la scienza biblica si aggiunge in particolare la *critica* ([2]).

a) Il dogma fondamentale è l'*agnosticismo* religioso. Secondo loro, « la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei fenomeni... i quali non le concedono alcuna possibilità di passare più oltre » (596). Da ciò segue necessariamente che la ragione umana non può nè conoscere nè provare l'esistenza di un Dio personale estramondano, e conseguentemente è ugualmente impossibile che l'uomo riceva una comunicazione, una rivelazione da parte di un Dio, della cui esistenza e natura non può sapere nulla. Con ciò una grandissima parte della S. Scrittura, sia del Vecchio sia del Nuovo Testamento, perde il suo valore storico e la sua autorità oggettiva. « Ora, tolto di mezzo la teologia naturale, chiuso il cammino alla rivelazione per il rifiuto dei motivi di credibilità, negata anzi qualsivoglia esterna rivelazione » (597), il fenomeno della religione esistente nell'uomo e nell'umanità in genere, non si può spiegare se non come fatto puramente interno, immanente all'uomo.

b) Da ciò risulta l'altro pilastro del sistema: l'*immanentismo religioso.* La Bibbia non può dunque raccontare fatti

---

([1]) Nelle seguenti pagine l'enciclica « *Pascendi* » si cita con la sola pagina (p.es.: 596) degli *Acta S. Sedis* 40 (1907) 593-650. La traduzione italiana del testo dell'enciclica è quella data dal P. Enrico Rosa nelal sua opera: « *L'enciclica 'Pascendi' e il modernismo* » (Roma 1909), pp. 381-443.

([2]) L'enciclica parla, come pure il giuramento antimodernistico, di « critica *testuale* »; noi oggi diremmo piuttosto critica *letteraria.* Si tratta di quella critica che cerca di spiegare la genesi dei singoli libri biblici, la loro evoluzione e le « incongruenze » che i modernisti pensano di scoprirvi (cf. 625).

soprannaturali oggettivi, ma soltanto fenomeni interni della vita religiosa di certi tempi e di certi uomini e la manifestazione di questi fenomeni. Le persone storiche, p. es. di Mosè, di Isaia, di Cristo restano generalmente all'oscuro e neppure c'interessano; la cosa principale è la « fede » di questi grandi genî religiosi, ma non già la fede come assenso a una verità intellettuale, ma piuttosto come espressione di quel bisogno del cuore che fa sorgere il *sentimento* religioso. « A questo sentimento appunto si dà dai modernisti il nome di fede, e lo ritengono quale inizio della religione » (598). Questo sentimento religioso è quindi l'elemento — e il solo elemento — che ci interessa nei libri biblici, e l'*ispirazione biblica* non può dunque intendere altro che di farci conoscere il sentimento religioso di un certo periodo o di un certo uomo. L'ispirazione biblica « non si distingue, se non forse per una certa maggiore veemenza, dal bisogno che sente il credente di manifestare a voce o per iscritto la propria fede. E' qualcosa di simile a quello che si avvera nella ispirazione poetica; per cui un poeta diceva: « Est Deus in nobis: agitante calescimus illo » (613). Evidentemente in questa supposizione nei sacri libri non vi può essere nulla che non sia « ispirato »; ma di *inerranza* biblica non si può più parlare, trattandosi non della « Parola di Dio » espressa dall'uomo « ispirato » come strumento di Dio, ma di una espressione puramente umana di sentimenti soggettivi, psichici, interni. Di conseguenza neanche la *dottrina* religiosa proposta nei libri biblici ha un valore oggettivo; essa non è altro che l'estrinsecazione del sentimento religioso interno di qualcuno, cioè della sua « fede ». I « dogmi » non esprimono dunque delle verità intellettuali oggettive, ma sono manifestazioni, « *simboli* », della fede interna (609). Il « Cristo storico » è del tutto differente dal « Cristo della fede » (622).

c) I sentimenti religiosi, la « fede », non sono però gli stessi in tutti i tempi. Come tutti i fenomeni della vita umana, anche essi stanno sotto la legge dell'*evoluzione*. « Quei ge-

nî religiosi che noi chiamiamo profeti e dei quali Cristo fu il sommo »... « ebbero nella vita o nelle parole qualcosa di misterioso che la fede attribuiva alla divinità... o loro toccarono esperienze nuove e originali in piena armonia col bisogno del loro tempo » (618). I Libri Sacri presentano dunque le esperienze religiose dei singoli tempi, ma spesso non sono opera di un unico e determinato autore. Questi libri, « e specialmente il Pentateuco e i tre primi Vangeli, da una narrazione primitiva, sono venuti man mano crescendo per aggiunte e interpolazioni, sia a maniera di interpretazioni o teologiche o allegoriche, sia a modo di transizioni che unissero fra sè le parti » (625). Questa « evoluzione vitale » dei libri sacri « nasce dall'evoluzione della fede ed è corrispondente ad essa » (625 s.). E' compito della *critica letteraria* di stabilire l'origine e la storia delle singole parti di un libro sacro, e di spiegare quando e perchè un racconto o un discorso è giunto a quel posto che ora occupa nella Bibbia. In tutta questa ricerca, dice l'enciclica, « precede il filosofo: segue lo storico; tengono dietro per ordine la critica interna e testuale » (626).

II. *Le radici storiche del modernismo biblico*

1. Il modernismo biblico è nato in Francia e colà ha trovato anche un'accoglienza più larga che non in altre nazioni: ma le sue ultime radici si devono cercare altrove, specialmente nella filosofia religiosa germanica non cattolica del secolo XVII e XVIII.

a) L'abisso insormontabile fra Dio e il mondo era stato creato dal *deismo* anglico, il quale logicamente condusse alla negazione di ogni rivelazione soprannaturale e considerava ogni religione come fenomeno puramente naturale. Allo stesso risultato, benchè per altre vie, era giunto in Germania Emanuele Kant (1724-1804), il cui dogma centrale, cioè l'impossibilità di penetrare con la nostra conoscenza oltre i limiti dello spazio e del tempo, si può considerare come ultimo fondamento di tutto il modernismo biblico. Religione e morale sono, secondo Kant, oggetto della « ragione pratica », non della « ragione pura »; l'esistenza di Dio è un « postulato » la cui verità oggettiva non si può nè dimostrare nè rifiutare. *L'agnosticismo religioso* è dunque un pilone della

filosofia religiosa e morale del filosofo di Königsberg. Secondo lui è evidente che non possiamo conoscere cose e esseri oltremondani, soprannaturali e, se tali esistono, essi non possono essere in comunicazione con noi. E' dunque impossibile la rivelazione di un Dio personale oltremondano. Le dottrine religiose che si trovano nella nostra mente, i dogmi, non sono altro che simboli di fenomeni interni appartenenti alla sfera religiosa e morale (3).

b) Questo possesso religioso e morale della nostra mente, secondo F. Schleiermacher (1768-1834) è il *sentimento religioso,* un elemento emozionale non ulteriormente analizzabile. Le idee e le dottrine religiose non sono altro che espressioni di questo sentimento religioso, del tutto differenti dalla riflessione scientifica che tende a constatare e a analizzare intellettualmente i fenomeni sperimentati. I diversi sistemi teologici dogmatici non sono altro che riflessioni circa la religione, tentativi di esprimere con parole e formule i sentimenti religiosi. L'importanza dei libri biblici non sta nei dogmi che essi espongono, ma nel fatto che esprimono il sentimento religioso del loro tempo. Il sentimento religioso più perfetto noi cristiani lo troviamo in Cristo, e perciò per noi i documenti che esprimono il suo sentimento religioso o quello dei suoi immediati discepoli e seguaci sono particolarmente adatti a eccitare anche in noi gli stessi sentimenti, a nutrire dunque la nostra « fede ». Scritti da individui particolarmente entusiasti di Cristo (« ispirati ») questi documenti sono per noi di importanza più grande che non altri scritti religiosi (4).

c) L'applicazione delle teorie *evoluzionistiche*, specialmente dopo Charles Darwin (1809-1882), ai fatti della storia e della vita psichica (intellettuale, morale, religiosa) si è fatta nel campo biblico soprattutto da Giulio Wellhausen e dai suoi numerosi seguaci. Questo evoluzionismo biblico era penetrato circa la fine del secolo XIX in quasi tutti gli ambienti non cattolici, espresso in forme bensì diverse, ma tutte concordi nell'asserire che l'intera storia dell'umanità si svolge attraverso una evoluzione affatto indipendente dalla volontà dell'uomo, in virtù di una legge immanente al cosmo stesso, vigente per la religione, come per tutto il resto.

d) Al servizio di questa dottrina evoluzionistica nel campo biblico si metteva poi la *critica interna e letteraria* la quale celebrava negli

---

(3) Un'esposizione più ampia di queste idee di Kant dà Ch. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (1925) pp. 226-229. Cf. anche M. F. Sciacca, art. *Kant* nell' *Enc. Catt.* VII, 640-653.

(4) Cf. Pesch l. c. 231-233.

ultimi decenni dello stesso secolo i suoi più grandi trionfi. Tutta la scuola di Wellhausen la praticava nella misura più larga, specialmente riguardo ai libri del Vecchio Testamento.

2. Queste idee e correnti nate e diffuse in Germania e, quanto al deismo, in Inghilterra, furono presto divulgate anche in *Francia,* in particolare nel settore protestante, non già nella forma rigidamente tecnica dei libri filosofici tedeschi e inglesi, ma in forme più rispondenti al genio letterario nazionale.

Così le dottrine del *deismo* inglese furono largamente propagate dall'abile penna del Voltaire (+ 1778), il quale l'aveva conosciuto specialmente durante la sua triennale dimora in Inghilterra e lo volgarizzava per mezzo dei suoi libri in molti ambienti intellettuali. Il positivismo di Auguste Comte (1798-1879) comprendeva nella *evoluzione* dell'umanità verso la perfezione anche l'evoluzione religiosa. E. Renan (1823-1892), negli anni 1882-1884 professore del Loisy, dipendente dai razionalisti tedeschi, negava ogni elemento soprannaturale nei Libri Sacri, spiegandolo nella sua famosa « *Vie de Jésus* » (1863) per mezzo della sua dottrina delle leggende. Le idee poi di Kant e di Schleiermacher furono divulgate in Francia specialmente da Auguste Sabatier (1839-1901) il quale nella sua opera « *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* » (1897) spiega i fenomeni religiosi in base al suo sistema del « simbolismo critico » e può essere proprio considerato come immediato ispiratore delle dottrine modernistiche bibliche. Autori cattolici, come Marcello Hébert (1851-1916), il « prêtre symboliste » (Houtin), apostata e laicizzato dopo la sua condanna, ma sempre ancora in corrispondenza col suo antico amico Loisy, procedevano per una simile strada. D'altra parte il metodo della *critica interna e letteraria* aveva i suoi seguaci specialmente all'Università di Strasburgo, dove Edoardo Reuss (1804-1891) l'aveva già da lungo tempo applicato al Pentateuco e l'aveva fatto, insieme con il suo discepolo e collega T. Colani (1824-1888), uno dei capisaldi dottrinali dell'« École de Strasbourg ».

III. *La genesi del modernismo biblico*

1. In questo ambiente, saturo di germi di fermentazione e di dissoluzione, sono sorte quelle dottrine di autori cattolici sull'origine e la natura dei libri biblici che oggi chiamiamo « modernismo biblico ». Questo modernismo biblico non veniva presentato subito dall'inizio in forma sistematica e com-

pleta, ma le sue dottrine affioravano piuttosto qua e là nelle opere di scrittori cattolici come il fideista Ménégoz (1838-1921), Marcel Hébert (1851-1916), amico del Duchesne, Albert Houtin (1867-1927). Il suo pieno sviluppo invece gli fu dato da Alfredo LOISY il quale giustamente viene considerato, se non come suo padre e fondatore, almeno come suo indiscusso protagonista. Delle proposizioni condannate e proibite nel Decreto « Lamentabili » della Supr. S. Congr. dell'Inquisizione (3 Luglio 1907) una grande parte sono attinte ai suoi libri, come egli stesso ammette: « Credo di poter constatare, senza alcuna vanità, che ho fornito, in proporzione più grande di alcun altro cattolico, i materiali elaborati dai teologi di Sua Santità in sistema » (5). E' vero che Loisy non ha mai esposto le sue idee sistematicamente, in quella maniera nella quale il modernismo biblico viene esposto nell'enciclica « Pascendi »; anche di lui vale quanto l'enciclica dice in genere dei modernisti: anche egli presenta le sue proposizioni « non già coordinate e raccolte quasi in un tutto » (595), ma sparse in tutte le sue pubblicazioni. Ma chi legge queste pubblicazioni, anche soltanto quelle scritte prima dell'enciclica, tenendo allo stesso tempo conto di quanto il Loisy stesso espone nei suoi scritti autobiografici, specialmente in « *Choses passées* » e nelle « *Mémoires* », si convincerà facilmente che l'enciclica, coordinando tutti gli elementi, ha presentato un fedele quadro della sua dottrina (6).

2. Reca sorpresa sentir il Loisy asserire che egli non dipende da alcun *sistema di filosofia religiosa*, ma che le sue tesi non sono nient'altro che il risultato dei suoi studi esegetici, critici e storici. Parlando delle sue due opere « *L'Évangile et l'Église* » (1902) e « *Autour d'un petit livre* » (1903), egli respinge energicamente l'accusa di tenere le dottrine dell'agno-

---

(5) *Simples réflexions sur le décret du S. Office... et sur l'Encyclique* (1908) 15 s.

(6) Le « *Mémoires* » del Loisy (3 voll., 1930-31) si citano (senz'altra indicazione) col numero del volume e la pagina (p.es., II, 325); l'opuscolo « *Choses passées* » (Paris 1913) si cita con la sigla « Ch.p. » e la pagina (p.es.: Ch.p. 57).

sticismo, dell'immanentismo, dell'evoluzionismo. « Queste (teorie) qui sono pienamente fuor di posto. La questione (del Vangelo) è d'ordine puramente storico e critico, e l'ho trattata come tale, non per deduzione fondata su princìpi a priori... Queste conclusioni risultano dai testi e non c'è bisogno che dei testi per stabilirle » ([7]).

Qui il Loisy evidentemente confonde due questioni. L'enciclica « Pascendi » non afferma che i modernisti biblici *deducano* le loro conclusioni dai princìpi aprioristici dell'agnosticismo o dell'immanentismo, ma dice piuttosto che queste loro conclusioni *sono* difatto agnosticismo, immanentismo e evoluzionismo. Come i loro autori siano soggettivamente giunti alle loro asserzioni, è tutt'una altra questione. Oggi sappiamo che una scienza « pura » priva di ogni presupposto ([8]), non esiste, ma che in ogni operazione intellettuale un po' più complessa influiscono elementi logici e psicologici preesistenti nell'autore, forse senza che egli se ne renda conto. E' certamente — per dare un solo esempio — una cosa strana che il Loisy, esaminando i testi biblici del Vangelo nei quali Cristo annunzia il « vicino arrivo del regno di Dio, cioè l'adempimento delle promesse fatte dai profeti a Israele, giunge alla conclusione che « non è il caso di meravigliarsi che Cristo non abbia istituito nè Chiesa nè culto distinti dalla religione d'Israele » ([9]). Gli stessi testi sono stati esaminati prima di lui mille e mille volte da esegeti certamente non meno dotati di scienza del giovane professore di Parigi: perchè essi non sono giunti alle stesse conclusioni? Ha conosciuto il Loisy i lavori di questi i suoi predecessori? Ovvero vale anche di lui ciò che l'enciclica « Pascendi » dice dei critici modernisti: « Chi li ascolti ad oracolare dei loro studi sulle Scritture, per i quali hanno potuto scoprirvi si gran numero di incongruen-

---

([7]) *Simples réflexions* 180.

([8]) La famosa « voraussetzungslose Wissenschaft », preconizzata specialmente da scienziati tedeschi all'inizio del nostro secolo.

(([9]) *Simples réflexions* 180.

ze, è spinto a credere che niun uomo prima di loro abbia sfogliato quei libri, nè che li abbia ricercati per ogni verso una quasi infinita schiera di Dottori, per ingegno, per scienza, per santità di vita assai da più di loro » (625). Infatti si può domandare se il Loisy abbia conosciuto e studiato almeno qualcuno di questi grandi Dottori? L'unico autore cattolico che egli citi nell'opuscolo « *L'Évangile et l'Église* » è il Newman (pp. 195, 213, 231), e lo fa, a quanto sembra, perchè credeva di aver nel Newman un patrono e modello della sua teoria evoluzionista (cfr. I, 524s). Il nome di S. Agostino il quale pure aveva già trattato a fondo la questione « *De consensu evangelistarum* », si cerca invano negli scritti del Loisy di quel periodo. Egli si fida ben poco di questi « nostri padri ». Uscito appena quattro anni dal Grande Seminario di Châlons, il giovane studente dell'Istituto Cattolico di Parigi scrive, con un certo sussiego, nel suo diario (10 maggio 1883) che questi « nostri padri » hanno interpretato la Bibbia « come potevano — talvolta assai poco giudiziosamente » (Ch. p. 67). Questa disistima o piuttosto *ignoranza della tradizione* esegetica cattolica è senza dubbio uno dei fattori che hanno determinato l'atteggiamento del giovane professore.

A questo elemento si aggiunge l'altro della sua *dipendenza dagli esegeti critici razionalisti tedeschi,* specialmente da H. J. Holtzmann. Questo e J. Wellhausen sono secondo lui « quei grandi esegeti che avevano aperto delle vie alla critica » (III, 400). « Il buon Holtzmann... è un grande scienziato... di mente larga e di alto carattere » (III, 169). Il metodo della « critica letteraria accurata e minuziosa ha reso, nei tempi dei Reuss, dei Wellhausen e degli Holtzmann, i più eminenti servizi all'esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento » (III, 410). Nella critica dei Vangeli il Loisy tiene press'a poco le stesse posizioni di H. J. Holtzmann (I, 457) ([10]). A questi,

---

([10]) Nel libro « *Etudes Evangéliques* » (1902) cita nella parte che tratta delle parabole i seguenti autori: Jülicher (quasi in ogni pagina), Holtzmann, Wernle, D. F. Strauss, B. Weiss, Wrede. Quattro volte si cita il Maldonato, due volte lo Schanz.

come anche a Harnack, Jülicher e Bousset, l'autore invia la nuova edizione delle « Études Bibliques » (27 maggio 1901), sperando di aver « un suffragio da fuori » (II, 40) ([11]). Il Loisy protesta solennemente contro l'accusa fattagli dal P. de Grandmaison di « aver inconsciamente subito un'influenza sempre più forte di Reuss, Renan, Wellhausen, Winkler, Gunkel, Holtzmann, Jülicher, J. Weiss, Bousset, Reitzenstein ». Da questa lista egli vorrebbe tolto senz'altro il Winkler; quanto agli altri afferma che « le sorti erano gettate fin dal 1886 » (sic!), confessa però: « Ho potuto aiutarmi dappoi dell'uno o dell'altro, proseguendo i miei studi personali, come ho letto più tardi Wellhausen e Holtzmann ecc., ma ho sempre cercato, e qualcuno l'ha riconosciuto, di essere, "il critico dei critici" » (I, 154). Quest'ultima asserzione si può concedere, ma piuttosto nel senso che il Loisy nella sua critica spesse volte è ancora più spinto e più intransigente degli stessi autori critici dai quali dipende, come egli, d'altra parte, affermando di « aver consultato, per l'intelligenza dei Vangeli, il Maldonato » (I, 155), non dice di averlo tante volte respinto.

3. L'enciclica rivela un altro elemento che essa dice di aver condotto i modernisti alle loro dottrine, cioè che questi « ebbero a maestra e condottiera una *filosofia* che trae principio dalla negazione di Dio » (626). Era il Loisy realmente guidato da tale filosofia? Egli lo nega, affermando di essere giunto

---

([11]) Difatto H. J. Holtzmann pubblicò, pochi mesi dopo, una recensione del libro sulla « *Deutsche Literaturzeitung* » (22, 1901, 3093-95) nella quale dà un elenco delle principali pubblicazioni del biblista francese il quale « da ben 12 anni svolge una attività singolarmente feconda, guidato dalla tendenza di promuovere o di risuscitare, nella teologia francese, l'interesse e la mente per lo studio storico-critico dell'A. e del N. T. ». Lo stesso Holtzmann fa poi una recensione del libro « *Etudes Evangèliques* » (Paris 1902) sulla « *Deutsche Literaturzeitung* » 24 (1903) 332-334. Quanto al capitolo sulle parabole dice: « S'intende che l'autore segue in sostanza l'opera classica del Jülicher, ma non senza differenze e particolarità nell'esposizione della sua idea principale ». La recensione si conclude con le significanti parole: « L'intera opera attesta, come la competenza dell'autore, così la libertà di spirito con la quale mette mano al suo compito di ricercatore. Qui, se mai, scompare ogni traccia o conseguenza di un legame alla tradizione. Renda l'opera servizi anche alla teologia protestante di Germania! ».

alle sue conclusioni per la sola via di ricerche esegetiche e storiche. Ma gli stessi suoi scritti smentiscono questa affermazione.

Entrando nei particolari della questione, bisogna confessare che è cosa non tanto facile farsi un giudizio sui fattori filosofici che hanno influito sulla mente del Loisy. Purtroppo finora ci manca una biografia scientifica e documentata di lui, dalla quale risulti con chiarezza quali libri nel primo tempo dei suoi lavori esegetici egli abbia letti e quali siano stati gli influssi dei suoi amici, dei suoi maestri e del suo ambiente ([12]). Dalle sue prime pubblicazioni ciò non si può ricavare con certezza, tanto più perchè il Loisy non suol citare tutti gli autori dei quali è debitore. Egli stesso fornisce bensì molti elementi autobiografici nell'opuscolo « *Choses passées* » (1913) e nei tre volumi di « *Mémoires* »; ma bisogna tener presente che questi scritti danno una veduta piuttosto soggettiva e tutt'altro che disinteressata del suo sviluppo intellettuale e religioso, e che non di rado proiettano nel lontano passato le sue idee del tempo posteriore. Le fonti più sicure sono indubbiamente le numerose citazioni del suo « diario » riprodotte nelle « *Mémoires* », e le sue lettere ([13]). Si aggiunge inoltre il fatto che il Loisy ha pubblicato fino all'anno 1900 non pochi articoli sotto i pseudonimi di A. Firmin, F. Jacobé, Jean Lataix e cinque altri (I, 413).

Ora, per cominciare da questi ultimi, tutta questa letteratura pseudonima prova meglio di ogni altra cosa che il Loisy, negli anni quando pubblicava le opere condannate nel decreto del Sant'Uffizio del 16 dicembre 1903, s'occupava non soltanto di esegesi e di critica testuale, ma anche — e intensa-

---

([12]) Un materiale molto interessante e utile fornisce in proposito l'opuscolo del P. Lagrange: « *M. Loisy et le modernisme à prepos des 'Mémoires'* », Paris (1932), materiale tanto più importante, perchè il P. Lagrange è un contemporaneo e ha avuto una grande parte negli avvenimenti di quel tempo.

([13]) Il Loisy ha pubblicato, sotto il titolo « *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* » (Ceffonds, chex l'auteur, 1908, 64 lettere scritte da lui fra il 29 dicembre 1903 e il 23 febbraio 1908; a questa raccolta di lettere si aggiungono 29 documenti relativi al suo caso.

mente — di *filosofia religiosa.* Questa disciplina era proprio la specialità di « A. Firmin ». Fra gli autori che vengono da questi giudicati e criticati sono « Auguste Sabatier e altri seguaci della stessa dottrina » (I, 450), il « positivismo scientista » del Comte, il deismo, la filosofia religiosa del Renan e finalmente quella del Newman. Il Loisy stesso trova che le sue idee riguardo al « valore essenzialmente relativo dei simboli religiosi » avevano « più d'affinità con quelle del Sabatier » che non con quelle di Ollé-Laprune e Maurice Blondel (I, 455). Queste idee cui allude si trovano in una opera che il Loisy aveva redatta fra il 30 luglio 1898 e il 4 maggio 1899 e alla quale pensava di dare il titolo: « *La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie* ». L'idea fondamentale e dominante di questo scritto è stata « la riforma del regime intellettuale del cattolicesimo romano: niente di più, niente di meno, e tutto il resto: critica, storia, filosofia, considerazioni sociali, era coordinato a ciò » (I, 443). L'autore confessa che « questa impresa lo doveva quasi fatalmente condurre fuori del cattolicesimo » (I, 443). Quest'opera difatti non fu mai pubblicata, ma « A. Firmin » ne pubblicava alcune parti sulla « Revue du Clergé français » (1 gennaio 1899). Quanto il Loisy espone in quello scritto, dimostra che egli in quegli anni si trovava in mezzo a discussioni religiose e filosofiche alle quali lo studio esegetico e critico aveva forse dato un primo stimolo, ma che, ormai pienamente uscite da quello campo ristretto, si volgevano intorno a questioni di filosofia religiosa e agli autori che in quegli anni erano più in voga in tali materie. Che il Loisy non seguisse ciecamente l'uno o l'altro di questi autori (come non seguiva servilmente neanche gli esegeti critici razionalisti), proveniva dal fatto che egli non voleva essere nè protestante nè ateo, ma cattolico e riformatore del regime intellettuale della Chiesa, e si era formato, a questo scopo, una propria filosofia religiosa. Ma che le idee proposte in questi sistemi filosofici e in gran parte da lui ammesse, non abbiano avuto alcun influsso sulle sue ricerche ese-

getiche, nessuno lo crederà dopo aver letto le sue pubblicazioni di quegli anni critici. Egli stesso riassume la sostanza dei suoi studi di filosofia religiosa in queste poche parole: « l'idea dell'*evoluzione* e il *valore relativo* dei *simboli religiosi* », e afferma che queste idee « rovinerebbero le nozioni di una rivelazione assoluta e di ogni imperialismo ecclesiastico » (I, 449).

4. Si può domandare *quando* abbia cominciato l'influsso di queste idee di filosofia religiosa sulla mente del giovane professore. Abbiamo sentito la sua constatazione che « le sorti (riguardo alla sua ortodossia cattolica) erano gettate fin dal 1886 » (I, 154). Nel 1886 il Loisy era professore all'Istituto cattolico di Parigi, dopo aver frequentato negli anni 1882-1884 i corsi del Renan nel Collège de France. Il Loisy si affanna a convincerci che non approvava che Renan era uscito dalla Chiesa e che egli stesso aveva « l'ambizione di vincere un giorno il Renan con le sue proprie armi, con la critica della quale io mi istruivo nella sua scuola » (Ch. p. 66). Ma nota pure che Renan « spesso parlava di altra cosa » che di critica testuale, e che talvolta proponeva delle idee che disturbavano quelle dei sacerdoti i quali intervenivano ai corsi del maestro, sia per studiare sia per curiosità (Ch. p. 65s.). Che poi anche i libri del maestro fin da quegli anni avevano qualche influsso sulle sue idee, egli stesso lo ammette confessando, nella tarda età, che le riflessioni proposte nel diario del lontano 1883 erano state « più o meno ispirate dalla lettura di Renan » (I, 126). Fin dal 1881 la nozione tradizionale della Scrittura ispirata « figura nella lista delle perdite » (Ch.p. 68), e nel 1883 le sue meditazioni si occupavano di un argomento che dice « superiore alle mie conoscenze, ma che cercavo di svolgere secondo i miei mezzi: cioè dello stato presente della Chiesa e della società, i mali e i rimedi » (I, 119). Il 7 luglio 1883 nota nel suo diario: « I dogmi e le pretese della Chiesa a privilegi che, secondo essa, sarebbero dei diritti assoluti, si affermano in formule che oggi non sono in corso più che non le monete di Enrico IV o piuttosto quelle del buon San Luigi » (I, 119). A queste parole si

aggiunge poi un lungo dialogo fra la Chiesa e un « giovane studioso », dialogo, nel quale « si vede che l'autore ha già letto qualche cosa del Renan, ma forse non più che i « *Souvenirs de jeunesse* » ... e la « *Vie de Jésus* ». In quel dialogo fa dire la Chiesa: « Forse i miei dottori in questo secolo sono stati impari al loro compito e non hanno compreso che loro era permesso di abbandonare le vecchie formule, che dovevano quasi dimenticarle per conservare al mondo la sostanza stessa della verità affidatami » (I, 121). Donde il giovane professore abbia attinto queste idee le quali, come egli stesso più tardi dirà (I, 121), erano già le idee fondamentali di *L'Évangile et l'Église* et di « *Autour d'un petit livre* », non possiamo determinare positivamente, ma esse indubbiamente erano dovute ad altri fattori che non ai soli studi esegetici e critici. Che il tedesco Kant abbia « rovinato la metafisica » della Chiesa, che Gerusalemme, Babilonia, la Persia, Alessandria abbiano fornito alla Chiesa il suo *Credo* e simili asserzioni che si trovano in quel dialogo dell'anno 1883: tutte queste tesi dimostrano che il Loisy in quegli anni si occupava di questioni molto più vaste di quelle del semplice studio dell'esegesi, cioè che egli respirava, fin da allora, quell'aria avvelenata della filosofia religiosa nata fuori della Francia e adattata all'indole francese dagli scrittori di quei decenni. Con ragione dunque anche a lui si applicano quelle parole dell'enciclica, che cioè i modernisti biblici « ebbere a maestra e condottiera una filosofia che trae principio dalla negazione di Dio » (626), negazione, evidentemente, presso il Loisy non assoluta, ma di quel Dio personale, oltremondano, il quale dagli uomini con certezza può essere conosciuto « per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine », e quindi può anche rivelare agli uomini se stesso di maniera che questa rivelazione si possa conoscere con vera certezza ([14]). Se il Loisy si fosse lasciato guidare da questi dogmi della fede cattolica, certamente non sarebbe giunto a quel terribile abisso nel quale finalmente doveva precipitare.

([14]) Conc. Vat. Sessio III; Denz. 1806 s.; 1786.

5. Nessuno vorrà negare che, astrazione fatta da questi influssi venuti da fuori, anche *fattori personali* abbiano contribuito a preparare, a poco a poco, la crisi dell'infelice sacerdote e ad accentuarla sempre più. Lasciamo qui da parte il suo carattere il quale si mostra, nella luce delle sue pubblicazioni autobiografiche, di natura assai complessa; parliamo soltanto della sua *formazione filosofica e teologica* avuta nel Seminario di Châlons. Loisy stesso parla di una « crisi interiore » che attraversava « durante gli anni 1875-1879 » (egli entrava nel Seminario nell'ottobre del 1875 e fu ordinato sacerdote nel giugno 1879; si tratta dunque dei quattro anni durante i quali studiava la filosofia e la teologia); questa crisi aveva « diverse peripezie, si prolungava dopo l'ordinazione sacerdotale, e si può dire che essa ha trovato il suo termine definitivo soltanto nel 1908 » (I, 59). Sorprende di vedere quanto poco le « *Mémoires* » riferiscono dell'insegnamento ricevuto nel Seminario e degli studi del seminarista Loisy, mentre si soffermano tanto a parlare degli esercizi di pietà e della « vita mistica » del giovane studente. Il Loisy ci racconta solamente che « tentava sinceramente di mordere la scolastica », ma che non si contentava di recitare il manuale di teologia o di leggere nel suo libro la risposta da dare alle interrogazioni del professore, domandando piuttosto a se stesso, suo malgrado, se tutto questo fosse vero (I, 60). Così dice: « ero perpetuamente perturbato da inquietudini il cui vero carattere non era percepito nè da me stesso nè dalle persone molto rare alle quali le comunicava » (I,63). Il minimo dunque che si possa dire, sarà questo che il giovane Loisy, prima di entrare definitivamente all'Istituto Cattolico di Parigi (12 maggio 1881), non si era acquistato idee chiare e sicure nelle questioni teologiche, qualunque sia stata la ragione di questa deplorevole mancanza. In questo stato di incertezza intellettuale il Loisy si mise a studiare la « critica testuale » sotto la direzione del Renan e si esponeva a tutti i pericoli che l'ambiente presentava. Nessuna meraviglia dunque che egli così presto si smarrisse.



L'enciclica « *Pascendi* », nella sua parte pratica, ordina decisamente che « a fondamento degli studi sacri si ponga la *filosofia scolastica* », che su questo fondamento « si innalzi con somma diligenza l'edificio *teologico* », e in particolare la teologia scolastica, senza però trascurare la teologia positiva (640 s). « A niuno, così l'enciclica, in avvenire si conceda la laurea di teologia o di diritto canonico che non prima abbia compiuto per intero il corso stabilito di filosofia scolastica » (642). In particolare poi il Santo Pontefice inculca la fedeltà alla *Tradizione* cattolica e al Magistero ecclesiastico, riferendosi alle parole della *professio fidei*: « Apostolicas et ecclesiasticas traditiones ... firmissime admitto et amplector » (637), e specialmente per gli studi biblici raccomanda la « quasi infinita schiera di Dottori eccellenti per ingegno, per scienza, per santità di vita » (625).

Queste sapienti norme, benchè siano tradizionali nella Chiesa, fluiscono quasi spontaneamente da quanto l'enciclica espone circa la natura e la genesi del modernismo. Le stesse norme erano già state inculcate da Leone XIII contro i pericoli che al suo tempo minacciavano lo studio biblico da parte delle scienze naturali ([15]); le inculcherà di nuovo Pio XII di fronte ai pericoli della « nouvelle théologie » ([16]). Le norme e leggi date da S. Pio X non hanno ostacolato il progresso della scienza biblica, ma l'hanno posta su un fondamento solido, e le hanno permesso di affrontare, senza pericolo di smarrimento, anche le nuove difficili questioni di fronte alle quali le scoperte moderne hanno posto i cultori della scienza biblica, e di « tentare una solida spiegazione, che lealmente s'accordi con la dottrina della Chiesa e in ispecie col tradizionale sentimento dell'immunità della Scrittura Sacra da ogni errore, e dia insieme la conveniente soddisfazione alle conclusioni ben certe delle scienze profane » ([17]).

([15]) Leo XIII, Enc. *Providentissimus* (*Ench. Bibl.*³ 108-115).
([16]) Pius XII, Enc. « *Humani generis* »: A.A.S. 42 (1950) 566-569; 572-575.
([17]) Pio XII, Enc. *Divino afflante Spiritu*: A.A.S. (1943) 564.

THEOLOGICA

P. Raimondo Spiazzi O.P.

L'ENCICLICA " *PASCENDI DOMINICI GREGIS* " DI SAN PIO X E IL PROBLEMA DI UNA " TEOLOGIA VITALE "

E' noto che al centro dinamico di quel complesso movimento di idee, di aspirazioni, di avventure spirituali che venne denominato modernismo, vi era il problema della « vitalità » della teologia e del dogma, che i modernisti intendevano nel senso di una vita prorompente dalle profondità spirituali dell'uomo sotto forma di sentimento religioso schietto e espansivo, comunicato attraverso le formule e determinante il valore di queste, che così diventavano a loro volta fonte o veicolo di vita; problema pertanto che i modernisti impostarono e pretesero di risolvere, per quanto riguardava la teologia, in termini di critica alla teologia scolastica, dichiarata arida, avitale e superata, e di affermazione di una nuova teologia più viva, nascente dall'esperienza religiosa ed esprimente quindi come verità null'altro che il sentimento fiorito dall'esperienza immanente allo spirito e comunicato agli altri per mezzo della *tradizione,* intesa appunto come rinnovamento della esperienza di uno in molti altri. Anche il dogma riceveva su per giù la stessa interpretazione e doveva seguire la stessa legge. Di qui quel relativismo e quell'immanentismo che impongono un continuo rinnovamento di formule, una sempre nuova interpretazione di tesi, e anzi, appunto, di dogmi, una evoluzione incessante come la

vita e pur sempre parziale e insufficiente perchè non può mai adeguare il pensiero alla esperienza e la parola umana alla Parola di Dio ([1]).

Tale atteggiamento modernista era fondalmentalmente sbagliato, perchè, mentre supponeva un falso concetto della Rivelazione, ridotta a fenomeno di psicologia religiosa prorompente nel messaggio di personalità particolarmente spiccanti nel campo dei valori spirituali, e implicava la svalutazione della Chiesa e del suo magistero, distruggeva altresì quel minimo di verità e di certezza che l'analogia dell'essere, e quindi dei concetti e dei termini che lo esprimono, garantisce alla mente umana che scruta il mistero di Dio e ne accetta la rivelazione. Non è il caso di fermarsi a illustrare, in questa sede, tali pecche originali del modernismo nè tutta la serie dei suoi errori che San Pio X riassunse, discusse e condannò con l'Enciclica « *Pascendi Dominici gregis* » dell'8 settembre 1907.

Qui ricorderemo solo alcuni passi salienti di questa Enciclica, che dopo cinquant'anni di distanza si rivela ancora così attuale relativamente al problema teologico cui abbiamo accennato.

I modernisti, scrive San Pio X ([2]), « messa fra i ciarpami la vecchia teologia, si adoperano di porne in voga una nuova, tutta ligia ai deliramenti dei filosofi », ossia a quei principi dell'*immanenza* e del *simbolismo*, che, colti dalla filosofia e applicati alla teologia, portano come a logiche conseguenze alla identificazione o confusione tra ordine naturale e ordine soprannaturale, e anzi tra uomo e Dio, al relativismo dogmatico, alla spiegazione naturalistica e psicologica della genesi della fede, della origine e della natura della Chiesa, della formazione del

---

([1]) Una sintesi del modernismo, con critica oggettiva e serena, si può trovare nel recente volumetto di L. PAGGIARO, *Il modernismo a cinquant'anni dalla sua condanna,* ed. Presbyterium, Roma 1957. Vi è aggiunta anche una nota sulla più recente evoluzione del problema teologico.

([2]) Cfr. *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici,* ed. Corbaccio, Milano 1940, pp. 743-744.

dogma cattolico, del valore delle dimostrazioni apologetiche, della verità dei Libri Sacri. E nella loro « smania di innovazione », aggiunge il Pontefice ([3]), i modernisti anzitutto « vogliono riformata la filosofia specialmente nei Seminari: sì che relegata la filosofia scolastica alla storia della filosofia in combutta cogli altri sistemi passati di uso, si insegni ai giovani la filosofia moderna, unica, vera e rispondente ai nostri tempi. A riformare la teologia, vogliono che quella, che diciamo teologia razionale, abbia per fondamento la moderna filosofia. Chiedono inoltre che la teologia positiva si basi principalmente sulla storia dei dogmi... Dicono che i dogmi e la loro evoluzione debbano accordarsi colla scienza e la storia ».

E' interessante quello che San Pio X, parlando delle cause del modernismo, scrive a proposito del suo rifiuto della scolastica. « I modernisti, Egli dice..., che vogliono apparire e farla da dottori nella Chiesa, esaltando a grandi voci la filosofia moderna e schernendo la scolastica, se hanno abbracciata la prima ingannati dai suoi orpelli, ne devono saper grado alla totale ignoranza in che erano della seconda, e dal mancare perciò di mezzo per riconoscere la confusione delle idee e ribattere i sofismi. Dal connubio poi della falsa filosofia colla fede è sorto il loro sistema, riboccante di tanti e sì enormi errori ».

Per affermare questo loro sistema, aggiunge il Pontefice, essi cercano anzitutto di sbarazzarsi degli ostacoli che vi si oppongono: e ([5]) « degli ostacoli, tre sono i principali che più sentono opposti ai loro conati: il metodo scolastico di ragionare, l'autorità dei Padri con la tradizione, il Magistero ecclesiastico. Contro tutto questo la loro lotta è accanita. Deridono perciò continuamente e disprezzano la filosofia e la teologia scolastica. Sia che ciò facciano per ignoranza, sia che il facciano per timore o meglio per l'una cosa insieme e per l'altra, certo si è che la

---

([3]) Cfr. *op. cit.*, pp. 766-767.
([4]) Cfr. *op. cit.*, p. 772 .
([5]) Cfr. *op. cit.*, pp. 773-774.

smania di novità va sempre in essi congiunta con l'odio della Scolastica; nè vi ha indizio più manifesto che taluno cominci a volgere al modernismo, che quando incominci ad aborrire la Scolastica... Sono poi astutissimi nello stravolgere la natura e l'efficacia della tradizione, affin di privarla di ogni peso e di ogni autorità... Nè altrimenti che della tradizione giudicano i modernisti dei santissimi Padri della Chiesa. Con estrema temerità li spacciano, come degnissimi bensì di ogni venerazione, ma ignorantissimi di critica e di storia, scusabili solo pei tempi in cui vissero. Si studiano infine e si sforzano di attenuare e svilire l'autorità dello stesso Magistero ecclesiastico, sia perventendone sacrilegamente l'origine, la natura, i diritti, sia ricantando liberamente contro di esso le calunnie dei nemici... ».

Con dolore, il Pontefice fa notare questa specie di accanimento contro la Chiesa, proprio dei modernisti: il loro livore contro gli autori ortodossi; la « congiura del silenzio » di cui circondano coloro che efficacemente li confutano; e invece la loro esaltazione degli autori più avventurosi, specialmente di quelli audaci nel rigettare la tradizione e il Magistero ecclesiastico; e infine quella certa perversione mentale e spirituale per cui, « se qualcuno sia condannato dalla Chiesa, non solo pubblicamente e profusamente lo encomiano, ma quasi lo venerano come martire della libertà ».

Evidentemente la Chiesa non poteva ammettere nel suo seno questa « sintesi di tutte le eresie » ([6]), come la chiama San Pio X, che più volte ne parla anche come di una « pestilenza ». Naturale ne era la condanna.

Tuttavia la Chiesa non poteva ignorare la problematica soggiacente al modernismo, nè certe reali e legittime esigenze da esso male interpretate ed espresse; e infatti in questi cinquant'anni seguiti alla « *Pascendi* » essa approvò e promosse un'intensa opera di rinnovamento e di progresso nel campo de-

---

([6]) *Op. cit.*, p. 768.

gli studi ecclesiastici, in rapporto col progresso del pensiero nei tempi moderni e con lo stesso sviluppo storico della vita della Chiesa: opera compiuta con metodo e con spirito ben diversi da quelli modernisti, per mezzo di numerosi studiosi cattolici che lavorarono alacremente sulla via già aperta da Leone XIII. Così rifiorì la teologia, si rinnovarono e intensificarono gli studi biblici, patristici, storici, si potenziarono le scuole cattoliche, si innalzò il livello degli studi nei seminari e negli istituti religiosi, con un fervido lavoro scientifico e divulgativo che tuttora dura e cresce. E' una realtà che salta agli occhi di chi consideri questo trascorso cinquantennio, nel quale, pertanto, non si può non notare un notevole incremento nel campo delle scienze sacre come in altri campi della vita della Chiesa.

Ma è pur necessario aggiungere che certi stati d'animo determinati da quella problematica trattata in chiave modernista, non sono finora del tutto placati: come le questioni e le vicende che portano alla Enciclica « *Humani generis* » di Pio XII (12 agosto 1950) e ai suoi Discorsi ai Vescovi riuniti in Roma per la Canonizzazione di Pio X (7), ai Partecipanti al Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale (8) e ai Partecipanti alla VI Settimana Nazionale Italiana di Aggiornamento Pastorale (9): segno che per taluni, pur lontani per spirito più che per tempo dai modernisti, il problema di una « teologia vitale » non è ancora risolto, sicchè si sentono spinti a nuovi tentativi, a nuove soluzioni, che talvolta sembrano violare anche il sacro terreno del dogma, come nei casi denunciati dai documenti pontifici sopra ricordati.

Noi sappiamo che basterebbe muoversi con umiltà e con coraggio sulle linee tracciate dal Magistero della Chiesa, per risolvere il problema di una teologia viva e vitale, non nel senso storicistico e immanentistico dei modernisti, ma in quello di

---

(7) 31 maggio 1954. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio* XII, Tipografia Poliglotta Vaticana, vol. XVI, pp. 41-46.

(8) 22 settembre 1956. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XVIII, pp. 443-479.

(9) 14 settembre 1956. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi*. vol. XVIII, pp. 443-455.

espressione della vita di pensiero della Chiesa che scruta i misteri rivelati, vita realizzata specialmente dai teologi, la cui altissima funzione però ha come base il dogma sostanzialmente immutabile e come quadro quello fissato dalle direttive della Chiesa, dalla tradizione, dall'orientamento comune delle scuole cattoliche. Per i veri cattolici non c'è altra strada. E tuttavia non si possono ignorare le obbiezioni e le difficoltà contro la teologia che si colgono qua e là anche oggi nel campo cattolico, dove talora si sente dire che la teologia, così come è insegnata secondo il metodo tradizionale delle scuole cattoliche, è arida, troppo astratta, infeconda, incapace di suscitare lo slancio religioso dello spirito — e anzi, tale da spegnerlo, inaridendone le fonti — e inutilizzabile nell'apostolato. Si ha quindi, di fatto, non infrequentemente, uno stacco impressionante tra la teologia e la vita spirituale, la teologia e la vita pastorale, con danno gravissimo del sacerdote cui viene a mancare l'alimento più solido e sicuro per la sua anima e per le anime dei fratelli, di cui è fatto maestro e ministro; si ha anche la difficoltà di rendere la teologia meno estranea ed ostica ai laici.

Può darsi che questi iconvenienti dipendano dai metodi di insegnamento che vigono qua e là, o magari dai difetti degli stessi docenti. Può darsi che la stessa strutturazione attuale del quadriennio teologico debba essere riveduta, o almeno completata col quinto anno, nel quale le grandi tesi della teologia potrebbero essere riprese in funzione della vita spirituale e pastorale, in una visione d'insieme che mostrerebbe l'armonia della sacra dottrina, e con una tonalità calda, vivida, possente (ma non retorica), che ne farebbe sentire la forza vitale.

Ma forse è ancora più necessario aver concetti chiari sulla teologia e sul lavoro teologico da compiere proprio per assicurare a questa somma disciplina la sua efficacia e, appunto, la sua vitalità.

Naturalmente va premesso che in un campo così delicato, nel quale si è in immediato contatto con un patrimonio di verità che non viene dall'uomo, ma da Dio, e che noi dobbiamo cre-

dere e conservare intatto, non ci si può arrischiare nell'avventura, non ci si può muovere secondo le indicazioni del sentimento individuale, non si può pretendere di adattare tutto e ad ogni costo alle esigenze delle correnti di pensiero che in ogni tempo si determinano e passano, soprattutto quando in esse vi siano certe radicali contraddizioni con i dati sicuri della Rivelazione. Certo la teologia è aperta e sensibile alle voci di ogni tempo e agli apporti di ogni scuola: ma ancor più è e dev'essere fermamente poggiata sulla base immutabile della Parola di Dio, custodita e insegnata dalla Chiesa, e quindi avere un certo carattere di fissità, di continuità, di organicità, che in fondo è una più alta partecipazione, nel mondo umano, della eternità della Parola di Dio.

Il problema del rapporto tra la teologia e la cultura e la mentalità moderna, esiste: ma vi è una linea di lavoro da seguire per risolvere tale problema, dalla quale non ci si può scostare, se non si vuole, invece di una nuova sintesi o armonizzazione tra cultura moderna e pensiero teologico, produrre confusione e sfacelo.

Essa è stata tracciata chiaramente dall'Enciclica « *Humani generis* » di Pio XII, che da una parte è un forte richiamo contro l'avventura dell'intelligenza (in ogni campo: teologico, filosofico, biblico, storico, scientifico), e dall'altra segna vie sicure da seguire in quel lavoro di accostamento tra teologia e mondo culturale moderno, che è l'aspetto più alto e più importante dell'apostolato dottrinale. L'Enciclica rivendica il carattere scientifico della teologia, il valore della ragione, soprattutto i diritti del Magistero ecclesiastico, ma insieme riconosce apertamente certe esigenze di rinnovamento, approva che si lavori in certe direzioni, stimola all'attività e al progresso. In armonia con la più pura tradizione magisteriale della Chiesa, l'Enciclica condanna le deviazioni e le esagerazioni, ma approva e incoraggia il lavoro di sviluppo e di sintesi intorno a una dottrina che, essendo divina, non sarà mai sufficientemente esplorata e conosciuta dagli uomini. In questo senso essa sembra più positiva

della Enciclica « *Pascendi* », che, necessariamente, rispondeva piuttosto a una necessità di denuncia e di condanna degli errori modernisti, mentre la « *Humani generis* » avvia positivamente al lavoro imposto ai teologi dalle inesauribili potenzialità della scienza sacra, anche in relazione alle condizioni ed istanze dell'anima moderna. E noi oggi possiamo, nella luce e sotto la guida dei due alti documenti del Magistero ecclesiastico, congiunti da un arco ideale di sapienza, di fedeltà al Vangelo, di zelo per la difesa del deposito di verità affidato da Dio alla Chiesa, camminare sicuramente sulla via del progresso teologico e far sì che la teologia riveli tutta la sua vitalità.

A tal fine, ci sembra che per bene impostare il problema di questo lavoro teologico, oggi necessario, sia opportuno distinguere tre momenti, o tre forme, della teologia, sicchè si possa parlare di una teologia propriamente *scolastica,* di una teologia *tradotta,* di una teologia *applicata.* Teniamo a sottolineare che per noi si tratta, appunto, di momenti o forme di un'identica teologia, che non va mai rotta o corrotta nella sua fondamentale e magnifica unità.

I. *La teologia scolastica come scienza classica della Rivelazione*

La teologia propriamente *scientifica,* nel suo doppio aspetto positivo e speculativo, è quella che con rigore dottrinale e con tecnica specializzata cerca di progredire nella conoscenza e nello sviluppo del dogma, investigando l'immenso campo della verità rivelata, inserendosi nella linea della tradizione patristica e scolastica, muovendosi sulle orme dei grandi Dottori, con un suo proprio metodo, deduttivo e induttivo, adatto alla sua finalità e alla sua funzione nella Chiesa. E' la teologia delle grandi scuole cattoliche, che ebbe la sua sistemazione nel Duecento, rifiorì più volte nella storia moderna e dopo un periodo di crisi notevole, ebbe una ripresa sotto l'impulso di Leone XIII. E' sostanzialmente la teologia *scolastica,* integrata dalle altre discipline sacre sviluppatesi nei tempi moderni, e imposta dalla Chiesa alle sue scuole, per santissime e validissime ragioni, che qui è superfluo ricordare. Bisogna invece asserire che essa va coltivata e stimata, come momento necessario — riflesso e scientifico — nello studio della Parola di

Dio e del dogma che ne fissa il significato. E' vero che essa è in gran parte opera di specialisti, che magari vi daranno anche un solo articolo in un anno, ma segnando ognora nuove tappe nel progresso del pensiero cristiano. E' la teoria dei « teologi », per dir così, di professione, soprattutto di quelli che insegnano nelle Facoltà e nelle altre scuole ecclesiastiche, illustrando e sviluppando il pensiero dei « maggiori ».

Come in ogni altra scienza, così in questa, non saranno molti i veramente grandi, coloro che dicono qualche cosa di nuovo, che segnano grandi date nella storia della teologia. Ma il numero ha una importanza relativa; basterà che fioriscano nella Chiesa le scuole teologiche, guidate da alcuni grandi maestri e servite da una schiera più folta di studiosi che, anche se non sono geni eccezionali, lavorano però seriamente e tenacemente nel solco aperto o segnato dai migliori e costituiscono come un corpo di buoni operai che non è meno necessario dei grandi architetti. Dipende anzi in gran parte da costoro la conservazione della tradizione e del costume, la trasmissione e la valorizzazione del lavoro dei più grandi, la preparazione dei nuovi sviluppi e delle nuove sintesi. Da essi dipende pure l'insegnamento sicuro e profondo della teologia scientifica nelle scuole cattoliche, per la preparazione dei futuri maestri e di tutti gli altri che dovranno lavorare nel campo dell'apostolato dottrinale.

Il primato di questa teologia su tutte le altre forme di attività scientifica e di ministero extrasacramente è indiscutibile. Chi conosca i concetti fondamentali della spiritualità cristiana, e ricordi il primato del sapere, e abbia il senso dell'eterno, non potrà mai abbandonare o tralasciare il campo delle supreme verità, nelle quali la mente umana trova luce e riposo, e dalle quali lo stesso mondo dell'azione deve essere sorretto come da una architettura luminosa e salda, capace di dargli valore e vigore. Vi è dunque da augurarsi che sempre più fiorisca nelle nostre scuole una tradizione teologica viva e completa, che vinca le tendenze a un'eccessiva razionalizzazione o a uno studio puramente storico e positivo, e attui, sopra tutti i frammentarismi e gli specialismi, una bella e armoniosa sintesi, positiva e speculativa, dogmatica e morale, ascetica e liturgica, pastorale e sociale, sicchè torni a brillare nello spirito e ad agire come energia vivificante l'indissolubile unità della dottrina sacra, quale affermò ed attuò San Tommaso d'Aquino.

A questo scopo dobbiamo incoraggiare maestri ed autori. Bisogna formare buoni professori, e poi lasciarli studiare, mettendoli anzi in condizione di farlo. Oberarli di altre occupazioni è impedire il loro lavoro scientifico, inesorabilmente. Circondarli di freddezza e dar loro il senso di essere ritenuti inutili, o improduttivi, è favorire la forma-

zione di uno stato d'animo dominato da pessimismo o da timore, nel quale non è difficile per nessuno impegnarsi seriamente al lavoro.

Uomini di valore ce ne sono molti, anche tra noi in Italia, nei conventi e nei seminari; ma a volte si ha l'impressione che siano disuniti e disorganizzati, spesso poi trascinati in mille direzioni dalle esigenze del ministero pastorale in diocesi povere di sacerdoti, e talvolta anche dalla necessità di procurarsi da vivere. Bisognerebbe invece liberarli dalle occupazioni e dalle preoccupazioni, prendere iniziative in loro favore, aprire loro delle strade. Tutti vi dovrebbero contribuire per la loro parte: superiori, benefattori, editori, direttori di riviste, ecc.; noi crediamo che si avrebbero magnifici risultati di lavoro scientifico e ne guadagnerebbero la cultura cattolica e le formazione del clero. Si eleverebbe così il tono della vita e della spiritualità nei nostri ambienti; soprattutto si avrebbe una magnifica testimonianza di pensiero alla Verità rivelata, che attraverso la Chiesa Cattolica viene annunciata, approfondita, enucleata con lo studio svolto con quella serietà che è richiesta dalla divina grandezza di Cristo rivelatore.

Certo, si deve esigere che nelle scuole, sulle riviste specializzate, nei libri scolastici, la teoria sia trattata con metodo rigorosamente scientifico, possibilmente in lingua latina, almeno nei suoi trattati fondamentali (data la sicurezza dei termini latini, alcuni dei quali consacrati dalla tradizione e persino da definizioni dogmatiche; data pure l'esigenza di unità tra scuola e scuola, e , Dio volesse!, tra nazione e nazione; data infine la necessità di abituare i giovani studenti all'uso e al culto del latino come lingua della Chiesa).

Si deve pure esigere che tutti gli aspiranti al Sacerdozio compiano tale studio della teologia, rigorosamente scientifico, se non nella forma « accademica », almeno in quella così detta seminaristica, come è imposto dalla necessità di una formazione culturale, spirituale e pastorale solida e sicura, che dia loro maturità di uomini e di sacerdoti, capacità di pensare, di insegnare e di agire con consapevolezza e serietà.

Naturalmente uno studio siffatto della teologia richiede e suppone una buona formazione nella filosofia scolastica che alla teologia dà intravatura, terminologia, concetti, ed è anzi per essa una condizione di vita.

Molti problemi filosofici sconfinano nel campo della Rivelazione, e si può dire che solo in esso ricevono una soddisfacente soluzione: quindi la filosofia è tributaria della teologia. Ma d'altra parte essa offre alla teologia quei *praeambula fidei* (esistenza, unità, perfezione di Dio; spiritualità dell'anima; oggettività della conoscenza) che sono i punti di partenza dell'itinerario apologetico e i presupposti della fede

o, quanto meno, di una meditazione che porti alla sua consapevolezza e maturità. Nella filosofia sono generalmente anche le basi di attacco contro il dogma, che quindi bisogna conoscere per smantellarle, senza paura di operare sullo stesso campo.

Di più: la filosofia, come abbiamo accennato sopra, offre alla teologia quelle nozioni, quei principi, quelle elaborazioni razionali di cui c'è bisogno per lo studio scientifico e l'enucleazione dai dati della Rivelazione. Si pensi ai primi principi dell'essere e dei conoscere, alle leggi dell'analogia, alle nozioni di essere, unità, verità, bontà, spirito, natura, causalità, persona, sostanza, accidente, generazione, sussistenza. Per questo San Pio X, nella Enciclica « *Pascendi* », ordinò che non si concedesse a nessuno la laurea in Teologia o in Diritto Canonico, se non dopo compiuto l'intero corso filosofico, e come primo rimedio contro il modernismo nel campo degli studi pose proprio questo (10): « La prima cosa adunque, per ciò che spetta agli studi, vogliamo e decisamente ordiniamo che a fondamento degli studi sacri si ponga la Filosofia scolastica ». Ciò non significa Egli diceva, che i Dottori scolastici debbano essere seguiti in tutte le questioni, anche in quelle troppo sottili, o in quelle da loro meno attentamente studiate, o superate nei secoli seguenti; ma resta questa esigenza di fedeltà alla filosofia scolastica, congiunta all'altra di non sovrapporre la filosofia alla teologia, e far dipendere questa da quella, come facevano i modernisti, contro i quali San Pio X ricordava le parole del suo Precedessore: « essere dovere della filosofia, in materia di religione, non dominare ma servire, non prescrivere ciò che si debba credere, ma abbracciarlo con ragionevole ossequio, nè scrutar l'altezza dei misteri di Dio, ma piamente e umilmente venerarla » (Pio IX, *Breve al Vescovo di Breslavia,* 15 giugno 1857); come pure le altre di Gregorio IX scritte a taluni teologi del suo tempo: « Alcuni fra voi, gonfi come otri dello spirito di vanità, si sforzano con novità profana di valicare i termini segnati dai Padri, piegando alla dottrina filosofica dei razionali l'intelligenza delle pagine celesti, non per profitto degli uditori ma per far pompa di scienza... Questi, sedotti da dottrine diverse e peregrine, tramutano in coda il capo e costringono la regina a servire all'ancella » (*Lettera ai maestri di Teologia di Parigi,* 7 luglio 1223) (11).

Certo, la filosofia ha una sua dignità e una sua autonomia nei confronti della teologia. San Tommaso gliele ha restituite, contro coloro che l'assorbivano in un unico processo di pensiero teologico. Ma, tra tutte le scienze, essa è la prima che deve rendere omaggio al Verbo che

(10) Cfr. *Tutte le Encicliche...,* p. 77.
(11) Cfr. *op. cit.,* pp. 742-743.

si rivela e si incarna nel mondo per dare agli uomini una verità più alta e una vita più piena. Essa è chiamata a portare i suoi valori, non per perderli ma per vederli esaltati, nella sintesi superiore del Verbo fatto Carne (*Ioh.* I, 14).

Fa parte della missione sacerdotale compiere quest'opera di sintesi, e cioè di assimilazione, di sviluppo, di unficazione. C'è un apostolato della intelligenza che, si può dire con San Paolo (*II Cor.* X,5), consiste nel fare gli intelletti prigionieri, per trarli all'ubbidienza di Cristo: prigionieri della Verità, e quindi liberi. A questo serve il lavoro scietifico dei sacerdoti chiamati a una vita di studiosi e di insegnanti, ma anche l'annuncio apostolico fatto con cognizione dei problemi dello spirito umano, con esattezza di linguaggio, con incidenza in una sintesi viva di ragione e di rivelazione, di filosofia e di teologia.

* * *

La filosofia insegnata nelle scuole della Chiesa dev'essere — come ha detto San Pio X — quella « scolastica », sia pure ringiovanita, completata con la storia dei diversi sistemi filosofici antichi e moderni, integrata con i veri valori offerti dalla filosofia moderna, messa a contatto con le correnti del pensiero e della vita del mondo contemporaneo.

Ma il fondo resta sempre quello. E anzi San Pio X precisava ([12]): « Ciò che monta anzi tutto è che la Filosofia scolastica, che Noi ordiniamo di seguire, si debba precipuamente intendere quella di San Tommaso d'Aquino... »; e dopo aver rinnovato ai Vescovi e ai Superiori religiosi le ordinazioni di Leone XIII circa la fedeltà a San Tommaso, aggiungeva: « Ammoniamo poi quelli che insegnano, di ben persuadersi, che il discostarsi dall'Aquinante, specialmente in cose metafisiche, non avviene senza grave danno ».

Anche il Codice di Diritto canonico, pochi anni dopo, avrebbe prescritto che la filosofia (oltre alla teologia) sia insegnata « *ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia* », e raccomandato che docenti e discenti « *ea sancte teneant* » (can 1366, § 2). Innumerevoli documenti pontifici ripetono questo comando inequivocabile. Così l'Eciclica « *Studiorum Ducem* » (29 giugno 1923) e la Costituzione « *Deus scientiarum Dominus* » (24 maggio 1931) di Pio XI, l'Enciclica « *Humani generis* » (12 agosto 1950) e la Esortazione « *Menti nostrae* » (23 settembre 1950) di Pio XII: tutti testi di alto valore magisteriale e di autorità indiscutibile ([13]).

Alcuni si meravigliano di questa legge della Chiesa, e parlano di un feudalesimo del pensiero, di uno sbarramento opposto all'incessante

---

([12]) Cfr. *op. cit.*, p. 777.

([13]) Cfr. J.M. Ramirez O.P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952.

movimento di progresso che caratterizza — dicono — la storia della filosofia. Anche in casa nostra alcuni sono tentati di attenuare il valore di quei documenti.

Ma non è questione di dittatura intellettuale o di rigidezza scolastica anchilosante la vita dello spirito. Nelle scuole della Chiesa è studiata la Storia della Filosofia, e sono letti i filosofi, almeno tanto quanto nei pubblici licei, come ognuno può constatare se esamina il programma di studi proposto per i Seminari dalla Sacra Congregazione competente. La Chiesa non intende affatto insabbiare il pensiero in alcune forme immobili, essa che sa, custodisce e spiega una verità divina, e quindi inesauribile. Ma per la Chiesa — che in questo caso non solo ha la preoccupazione di difendere il dogma, ma è anche interprete fedele della sana ragione e anzi del buon senso umano — il progresso del pensiero non si compie attraverso un processo dialettico di tesi e di antitesi, in urto perenne secondo le leggi di una contraddizione immanente, come a tutte le cose, così anche allo spirito. La Chiesa invece sa che c'è uno sviluppo organico del pensiero come di ogni realtà vivente, che nel suo dinamismo vitale include anche il duplice processo di assimilazione e di disassimilazione, ma non è e non può essere mai autofagocitazione per essere autocreazione. La Chiesa insomma ritiene che dalla radice di alcuni principi essenziali, nei quali si sviluppa la nozione fondamentale dell'essere, che è l'oggetto immediato e diretto della mente umana, deve svolgersi un processo di crescita continua, con assimilazione di apporti sempre nuovi, ma senza mai tagliare le radici e il tronco.

San Tommaso ha portato a maturità la filosofia svolta e cresciuta alla luce del Cristianesimo. Ma certamente egli non ha bloccato il processo vitale del pensiero, bensì gli ha dato solidità e sicuro orientamento. La Chiesa vuole che si vada avanti su quella linea, senza pregiudizio per il valore e l'autorità di altri dottori e di altre scuole, sia di ieri che di oggi, ma vincendo l'infatuazione della novità e lo spirito d'avventura, che spingono molti a negare quello che han fatto gli altri per avere il gusto o la gloria di dire: io ho fondato un sistema nuovo, io ho rivoluzionato il mondo del pensiero, io ho ricominciato tutto da capo, da quota zero. Generalmente si tratta di gente che non si sa da dove comincia, ma molto facilmente finisce a zero.

San Tommaso, si può dire, non ha nemmeno fabbricato un suo sistema; ha fatto ben più: una sintesi vitale e trascendente, che, mentre tanti « nuovi sistemi » vanno ad accrescere paurosamente i capitoli della storia degli errori umani, permane valida e presenta un'indefinita capacità di sviluppo.

I cattolici devono essere concordi sui punti fondamentali di questa filosofia, specialmente su quelli che hanno diretto agganciamento al dogma. Lo ha ricordato Pio XII nel Discorso per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana ([14]). Sugli altri punti vi è maggiore libertà, specialmente nella misura che ci si allontana dalle tesi fondamentali legate ai dati sicuri della ragione e della rivelazione; è anzi bene che prosperino e si emulino le diverse scuole, nel campo che la Chiesa stessa lascia libero all'indagine e alla discussione. Ma sembra che da qualunque angolo visuale si voglia considerare la realtà, e pur valutando e studiando, per quello che riguarda i tentativi di filosofie cristiane più recenti, il soggetto, la persona, l'io interiore, il concreto esistente, e tutti gli altri motivi o valori che vi sono legati, il primo passo della saggezza consista nello sforzo di mettersi sul piano della oggettività e dell'essere (almeno quello dell'io), per non essere noi a determinare o creare la verità, — come è pretesa di molti, — ma per esserne vinti e convinti, fin quasi a sparire. La verità non ha bisogno delle nostre qualifiche, che spesso la oscurano e la deteriorano; siamo noi che dobbiamo aver luce dalla Verità, da quella eterna e trascendente, cui si commisurano e da cui si illuminano anche tutte le verità dell'io e della storia.

San Tommaso ha fatto di se stesso il servo della verità. La sua filosofia sfugge al sistema per adeguarsi, con l'apporto di tutti i dati positivamente valenti, al pensiero della Chiesa. Per questo è prescritta la sua dottrina alle scuole cattoliche, non perchè sia di quel dato uomo, religioso e professore in quella data epoca, grande genio e grande santo quanto si vuole: tutto questo forse non basterebbe a giustificare la norma precettiva della Chiesa; no, essa è prescritta perchè il risultato finora più ricco e sicuro (forse non superabile) nel lavoro di conquista della oggettività, e quindi di armonizzazione del pensiero umano con la verità divina, e della filosofia con la teologia. Seguendo San Tommaso con un lavoro serio e illuminato nel campo della filosofia, si formerà anche un clima sempre più proficuo all'incremento della teologia, già nel momento strettamente scientifico di cui abbiamo parlato.

La notava San Pio X ([15]): « Posto così il fondamento della filosofia, si innalzi con somma diligenza l'edificio teologico. Venerabili Fratelli, — Egli diceva ai Vescovi, — promovete con ogni industria possibile lo studio della teologia, talchè i chierici, uscenti dai Seminari, ne portino seco un'alta stima e un grande amore e l'abbiano sempre caris-

---

([14]) **17 ottobre 1953. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XV, pp. 407-409.**

([15]) Cfr. *Tutte le Encicliche...*, pp. 777-778.

simo ». E infine precisava: « Aggiungiamo qui, sembrarCi altresì degni di lode coloro, che, salvo il rispetto alla Tradizione, ai Padri, al Magistero ecclesiastico, con saggio criterio e con norme cattoliche (ciò che non sempre da tutti si osserva) cercano di illustrare la teologia positiva, attingendo lume dalla storia di vero nome. Certamente che alla teologia positiva deve ora darsi più larga parte che pel passato: ciò nondimeno deve farsi in guisa, che nulla ne venga a perdere la teologia scolastica, e si disapprovino quali fautori del modernismo coloro che tanto innalzano la teologia positiva da sembrar quasi spregiare la scolastica ».

Queste direttive non hanno perso la loro attualità, tanto più che sono state ripetute da Pio XII. Un'ampia e solida sintesi teologica, oggi, dovrebbe comprendere i dati positivi della Rivelazione e del Magistero e svilupparli con alto vigore speculativo, incorporando quanto di nuovo e di valido, anche se talora imperfetto, è stato detto nei tempi più recenti sulle realtà divine e sulle realtà umane, come per es. su Gesù Cristo, su Maria SS., sulla grazia, sulla Chiesa, sul sacerdozio, sul laicato, sulla carità, sulla perfezione cristiana ecc., da una parte, e, dall'altra, sull'uomo, sulla storia, sul lavoro, sull'arte, sull'amore, su dolore, sulla povertà e la ricchezza, sulla economia, sulla società ecc. Grande compito dei teologi nel nostro tempo, e magnifiche prospettive di incremento scientifico della teologia, se essi, più che riprendere continuamente a discutere su certe questioni già risolte dal Magistero ecclesiastico, più che pretendere di rifare da capo la teologia, più che ingigantire l'importanza di certe sue parti o di certi suoi aspetti, con la svalutazione o la minimizzazione di altri, saranno fedeli alla loro vocazione di indagatori ed enucleatori della Parola di Dio presa in tutta la sua regale grandezza e nella sua forza capace di allargare verso l'infinito gli orizzonti della mente umana.

II. *La teologia « tradotta »*.

Oltre che alla teologia scientifico-scolastica si deve dare importanza e opera anche alla teologia che possiamo chiamare *tradotta,* nel senso di un adattamento (ma senza travisamento) della dottrina alle capacità, ai bisogni, alle istanze di molti uomini d'oggi, che, specialmente tra i laici, non sono in grado nè hanno il dovere o il bisogno di seguire un metodo strettamente scolastico. Sia detto subito che tale teologia non dovrà perdere il suo carattere scientifico, anche se non sarà trattata con la tecnica strettamente scolastica. Potrà svolgersi con una certa libertà e novità di impostazioni, di forme, di modi, ma senza venir meno al rigore dottrinale proprio dalle trattazioni scientifiche. Presen-

tata in lingua volgare — in una lingua che sia la migliore possibile — non dovrà troppo allontanarsi dalle terminologie fissate dalla tradizione scolastica, che ad esse è giunta attraverso un imponente lavoro di chiarificazione e di precisazione. Di fatto si constata spesso che tali terminologie, se ben presentate e spiegate, interessano e convincono anche oggi.

Ci sembra che si possano ben distingeure due tipi di tale « traduzione » teologica.

a) Il primo tipo è quello della teologia che dev'essere presentata a laici di « alta cultura », specialmente filosofi (ma che lo siano sul serio!), i quali pur conoscendo (o dovendo conoscere) le opere dei grandi scolastici, oggi mal si adatterebbero a cercare i nostri trattati di scuola e a studiare una teologia troppo lontana dal loro modo di impostare le questioni e di procedere nel trattarle. Non è detto che si debbano o si possano accettare sempre e in ogni caso i loro punti di vista e i loro punti di partenza, fino a rendere impossibile una vera trattazione teologica nel senso classico e ortodosso della parola. Sarebbe un cattivo metodo, e la Chiesa non potrebbe non rimproverare simili tentativi, come ha fatto San Pio X con l'Enciclica « *Pascendi* » e Pio XII con l'Enciclica « *Humani generis* ». Ma nessuno proibisce che in simili opere si tenga conto della mentalità moderna, si tocchino e risolvano i problemi più attuali — lasciando altre questioni più lontane o più astratte dalla vita — e si usi un linguaggio vivo, nel quale si assumano (con grande prudenza, data la loro fluidità e spesso la loro massima imprecisione) certi termini usati dai filosofi moderni.

Soprattutto si deve cercare di far sì che in tale lavoro teologico, alla « traduzione » sia accompagnata l'« assimilazione ». Ciò vale anche per la teologia strettamente scolastica di cui abbiamo parlato sopra; ma vi accenniamo qui, perchè il discorso cade più direttamente sui pensatori moderni. E' duque necessario un processo di assimilazione di quegli autentici valori di verità realizzati dal pensiero moderno, che nei sistemi succedutisi in questi ultimi secoli sono spesso interrati in una ganga che li oscura e contamina, ma che, liberati dalla schiavitù dei sistemi, possono rappresentare dei positivi risultati del pensiero umano, e, inseriti nella grande sintesi della teologia, possono costituire un arricchimento di questa. Non si può conciliare l'inconciliabile, certo, ed è quindi inconcepibile una teologia architettata secondo quei principi della filosofia « moderna », — specialmente quelli che fondano l'agnosticismo, l'immanenza vitale, il naturalismo, il criticismo, lo storicismo, — denunciati da San Pio X nella « *Pascendi* » e da Pio XII nella « *Humani generis* »: poichè essi sono la più radicale negazione delle

stesse verità rivelate. Però, sotto la proiezione dei principi sbagliati, si trovano spesso elementi preziosi che, riportati in terreno più sano, possono rivelare tutta la loro verità e dare il loro rigoglio.

A questo proposito vorremmo far notare che sbagliano già al punto di partenza coloro i quali sognano nuove sintesi indipendentemente da quella che è stata costruita — faticosamente e con successo — nei secoli cristiani che ci hanno preceduto. Ciò è in contrasto, non solo con le leggi immanenti del pensiero (che procede gradualmente, secondo uno sviluppo omogeneo), ma anche con il piano della Provvidenza di Dio che guida la storia della Chiesa e del pensiero cristiano. Secondo questo piano noi riscontriamo tutto un succedersi storico di uomini e di scuole che hanno indagato la Rivelazione, dai Padri sub-apostolici e dagli Apologisti in poi, giungendo ai culmini di Sant'Agostino prima, e in seguito di San Tommaso, nei quali hanno la massima espressione la Patristica e la Scolastica.

San Tommaso, erede della Patristica greca e latina, preparato dai secoli di formazione della Scolastica, dà una definitiva sistemazione al pensiero cristiano, che potrà ognora svolgersi e progredire, ma non uscire dalle linee maestre segnate, non tanto dal grande genio di Aquino, quanto dalla stessa forza immanente al pensiero della Chiesa Cattolica, che in San Tommaso trova la più alta e sicura espressione, tanto che la Chiesa stessa lo assume come suo Dottore ufficiale.

Da allora ogni progresso del pensiero cattolico non potrà inverarsi che entro quella sintesi, e non fuori, con indefinite possibilità di sviluppo ma senza pretendere di rifare o ignorare il cammino già compiuto. D'altra parte si può dire che, secondo il piano della Provvidenza, il tempo della costruzione di una sintesi del pensiero cattolico è stato quello che va fino a San Tommaso. Giunti a questo culmine, comincia il tempo dello sviluppo e dell'incremento della sintesi già attuata, almeno per tutti coloro che concepiscono il progresso come movimento vitale e organico di una realtà viva, e non come risultato di un incessante processo dialettico di autocreazione e di autodistruzione.

Ci pare che, se si capisce bene questo punto, si possano evitare molte confusioni e sia facilitato il lavoro per tutti coloro che oggi intendono portare un contributo efficace al sapere teologico e all'accostamento tra esso e la cultura moderna. Si tratta di progredire e non di rivoluzionare, di assimilare e non di accettare ogni cosa, solo perchè nuova. Solo a questo patto si può oggi lavorare proficuamente, sia per ringiovanire ognora la teologia, sia per farne l'anima della cultura e della civiltà moderna.

Gli stessi criteri sembra che si debbano applicare nell'incontro, che

oggi si fa sempre più frequente, urgente e inevitabile, della teologia cattolica con i valori delle religioni, mistiche, teologie, culture non cristiane, e in particolare di quelle dell'Estremo Oriente, dove non ci sono soltanto innumerevoli uomini da battezzare, ma ricchissimi valori di pensiero, di spiritualità e di civiltà da integrare alla sintesi cristiana, guarendoli così dalle loro stesse insufficienze e aberrazioni, che sono enormi. Sublime e ardua opera missionaria, questa, che richiede teologi preparati, che almeno sappiano, già oggi, preparare il materiale per una più grande costruzione cristiana, della quale noi non intravediamo altro che i primi inizi e che forse dovremo contentarci di salutare da lontano, come i padri e i profeti in attesa della città di Dio, di cui parla San Paolo (*Ebr.* IX, 13); ma che si effettuerà certamente, nella misura in cui veramente saranno « rese discepole tutte le genti » (*Mt.* XXVIII, 19), secondo il comando di Gesù Cristo. Ecco un immenso orizzonte, scientifico e apostolico, aperto davanti ai teologi. Altro che perdersi in litigi e in bisticci di scuola di generazione in generazione. Disputare sulle grandi questioni che hanno sempre tormentato lo spirito umano può essere una nobile impresa; ma immiserirsi intorno a quisquilie dentro il proprio orticello mentre interi continenti oggi sono attraversati da impetuose correnti di vita nuova, spesso straripante, può significare dimenticanza di qull'invito di Cristo, che vale anche per i teologi: « Levate gli occhi, e mirate le campagne come già biondeggiano per la mèsse » (*Gv.* IV, 35).

b) Uu altro caso di teologia « tradotta » è quello che deve verificarsi in ordine ai laici di « media cultura », per i quali la traduzione e l'adattamento sono ancor più necessari, senza però diluire il pensiero o ridurlo a considerazioni esortative o a superficiale retorica. Ci vuole anche per costoro roba soda, ben presentata, che rappresenti l'essenziale della sintesi cristiana, mostri l'armonia dei dogmi e delle legge morali, dia il senso positivo del Cristianesimo e sia norma di vita.

Non c'è dubbio che in questo campo si è fatto molto nel cinquantennio che è seguito alla Enciclica « *Pascendi* »: dai testi di teologia per laici ai dizionari e alle enciclopedie, agli studi particolari sul dogma e sulla morale, sulla spiritualità e sulla sociologia della Chiesa. Si sono aperti anche Istituti o Studi di Teologia per Laici, si sono promossi Corsi, Convegni, Settimane di Studio, in cui si è cercato di mettere i laici a contatto con le dovizie inesauribili di un patrimonio di verità che in passato restava per la maggior parte precluso ai più, come se si trovasse custodito in un libro di sette sigilli. In Italia si è parlato più volte di riportare lo studio della teologia nelle università, cosa che sembrerebbe nella logica dello studio della religione provvidenzialmente introdotto

nelle scuole medie e inferiori in forza del Concordato tra la Santa Sede e lo Stato italiano: problema delicato e complesso, però, la cui soluzione richiede tempo e riflessione, e tuttavia problema attuale, sentito da uomini di cultura e da molti giovani cattolici, e quindi sintomatico.

Ma nonostante le molte realizzazioni, non si può dire che la media cultura sia stata finora compenetrata e formata, attraverso un'adatta teologia, dal senso religioso cristiano. Anzi si nota l'accentuarsi e l'estendersi, sotto l'azione della scuola laica, della letteratura, dei mezzi di diffusione, di un modo di pensare e di sentire radicalmente opposto al Cristianesimo. Di chi la colpa? Certo non è solo dei teologi: vi sono contro di essi ancora troppe prevenzioni e troppe porte chiuse. D'altra parte non si può correre il pericolo di negare o manomettere uno solo dei dogmi per far piacere ad alcuni, nè, certo, è preferibile lo splendore della forma alla solidità e sicurezza del contenuto. Ma bisogna fare uno sforzo coraggioso e prudente per raggiungere ulteriori risultati. Conviene prendere iniziative, per es. di opere collettive, di collane scientifiche e divulgative, di brevi saggi, che all'attualità degli argomenti e alla vivezza della trattazione congiungano la sodezza del pensiero teologico. Insieme bisognerebbe evitare la pubblicazione di lavori scadenti dei quali il meno che si può dire è che sono inutili, ma che spesso sono anche controproducenti e gettano il discredito sul pensiero cattolico. Con un po' di buona volontà e di unione non sarebbe difficile lavorare seriamente per far delle cose che si impongano e destino interesse.

III. *La teologia « applicata »*.

Un terzo tipo di teologia, che oggi dobbiamo coltivare, è quello della teologia *applicata,* ossia adoperata saggiamente per illuminare e risolvere in profondità le questioni fondamentali che agitano gli uomini del nostro tempo.

A questo punto bisogna ricordare ciò che abbiamo già accennato, e cioè che anche il teologo ha una missione apostolica, come uomo assunto tra uomini del suo tempo, per portare proprio ad essi le parole eterne che ha udito e studiato nella sua attività di cultore e di maestro del pensiero rivelato. Si può dire anche di lui, come del sacerdote, che « ex hominibus assumptsus, pro hominibus constituitur... ». Da lui si attendono delle risposte, come da un saggio, uso alla considerazione delle

cose eterne. Egli non può ignorare questo bisogno delle intelligenze e delle coscienze, non può vivere e operare come se non facesse parte di un'unica Chiesa e di un'unica umanità, che egli pure deve portare a salvezza.

Sarebbe un tradimento alla sua vocazione non rispondere alle vive e molteplici istanze del mondo che lo circonda; lasciare che altri rispondano, in tutte le lingue e su tutte le onde, e lui restarsene un po' eccessivamente tranquillo nel suo mondo astratto, tanto più che a volte c'è chi tenta e crede di dare una risposta, ma non la prende dalla teologia, la prende da altri e la rifrigge in modi diversi, etichettandola cristianamente, non accorgendosi che spesso, invece, si mette al servizio del contrabbando anticristiano, mentre lascia inutilizzate le grandi sorgenti del nostro pensiero.

E questo in tutti campi: nella filosofia, nell'etica, nella sociologia, nella mistica, nella storia, nella politica. Sarebbe interessante vedere bene quante idee non cristiane sono oggi divulgate dai cristiani, senza che questi lontanamente sospettino di tradire il Cristianesimo. E forse non possono tradirlo, perchè non lo conoscono: conoscono assai più sistemi e correnti di pensiero anticristiano, che facilmente rivestono e intonano cristianamente e propagano così nella illusione di servire il Regno di Dio. E' ancora il fenomeno di sudditanza a correnti di pensiero anticristiano, denunciato da San Pio X nella « *Pascendi* », come abbiamo visto. Ed è attuale anche oggi quel lamento del Santo Pontefice ([16]) sugli scritti « di taluni cattolici, uomini del resto di non malvagie intenzioni, ma che digiuni di studi teologici e imbevuti di filosofia moderna, cercano di accordare questa con la fede e di farla servire, come essi dicono, ai vantaggi della fede stessa. Il nome e la buona fama degli autori fa sì che tali libri siano letti senza nessun timore e sono quindi più pericolosi per trarre a poco a poco al modernismo ».

E' pertanto un grande compito del teologo, oggi, quello

([16]) Cfr. *op. cit.*, p. 780.

di diffondere la vera luce del pensiero cristiano aiutando gli uomini a risolvere i loro problemi, specialmente nei tre campi della spiritualità, della cultura, della vita sociale.

a) E' chiaro che il teologo è il *direttore spirituale nato*, almeno per quello che riguarda le direttive supreme, le grandi linee da seguire per santificarsi ed essere salvi, mentre il pastore d'anime, sempre in base alla teologia, darà luce sui singoli casi. Ma quante volte, oggi, il posto di direttore spirituale è occupato dal romanziere o dal giornalista! Quanti non chiedono più al teologo e comunque al sacerdote l'orientamento della vita! Non è forse anche colpa nostra? Non pronunciamo forse delle parole e non scriviamo dei libri troppo vuoti di contenuto sapienziale, o troppo lontani dai problemi delle anime bramose di vita spirituale?

Il fatto è che oggi assistiamo al moltiplicarsi e al diffondersi di correnti e di esperienze spirituali che non sono in armonia con la dottrina di Cristo, dall'occultismo alla teosofia dalle più varie sfumature panteistiche e pseudo-orientali, dalla mistica geocentrica del marxismo al psicanalismo, dal losco pullulare di nuove sètte alla « morale della situazione » e all'egocentrisimo esistenzialista. E' tutto un insieme di forme patologiche che impressiona, e fa spavento se si pensa che moltitudini di anime sono così allontanate da Cristo, lungo vie che difficilmente potranno — almeno umanamente parlando — ricondurre a Lui.

E' dunque necessario fare una buona teologia morale, ascetica, mistica, pastorale, che insegni le vie dello spirito, che riempia le anime delle meravigliose ricchezze del Cristianesimo. Certo, è necessaria anche la casistica, come sforzo di entrare nel vivo e nel concreto della realtà esistenziale, e di suggerire forme e mezzi per operarvi efficacemente. Ma sono soprattutto necessarie le grandi verità e leggi della vita cristiana, la teologia della Natura e della Grazia, la illustrazione delle Virtù e dei Doni dello Spirito Santo, la via delle Beatitudini. Bisogna mettere l'uomo a contatto con Cristo, attraverso le sue parole

— che sono parole di vita eterna — e la riproduzione della sua vita. Bisogna insegnare agli uomini a vivere in Cristo, nel suo Corpo Mistico, e a risalire per mezzo di Lui fino al raggiungimento e all'unione col Padre. Chi, se non il teologo, può insegnare tutto questo?

Perciò è necessaria, da una parte, una teologia che si dilati, che compenetri il mondo della vita spirituale. Non si tratterà di una speciale teologia, come quella che alcuni chiamarono « kerigmatica »: ma di una applicazione della teologia più rigorosamente scientifica alla vita spirituale, ad opera di uomini che siano insieme buoni teologi e buoni conoscitori delle anime, che coltivino la scienza ma insieme cerchino il Regno di Dio nella salvezza delle anime. D'altra parte è pure necessario che il maestro di spirito, il pastore d'anime, sia anche, in una certa misura, teologo; che dalla teologia sappia prendere le ricchezze di scienza e di sapienza comunicate agli uomini dal Cuore di Cristo, e, fattone suo cibo spirituale, le riproponga agli uomini con la parola viva, nascente da profondità dove l'anima è nella intimità con Dio. Allora si rinnoverà la predicazione, diventerà efficace la direzione spirituale, diventerà più nobile e austero tutto il comportamento e il tono della vita sacerdotale. Da una fonte pura le anime berranno acqua di salvezza.

A questo scopo è necessario sviluppare sempre più anche una buona teologia pastorale e formare i pastori d'anime al ministero pratico, con tutti i sussidi offerti dalle scienze ausiliarie, ma su base solidamente teologica. E' per rispondere a questa esigenza che la Santa Sede ha fondato in Roma, presso l'Ateneo Lateranense, il Pontificio Istituto Pastorale: e Dio ci conceda che esso possa svolgere convenientemente questa sua funzione.

b) Nel campo della *cultura* oggi il teologo trova insieme disorientamento e fermentazione di elementi sparsi in cerca di una sintesi, di una inquadratura in una visione più profonda del mondo e della vita. Si può dire che, sia nella filosofia, sia nel romanzo e nell'arte, tornano spesso motivi fondamen-

talmente religiosi, e quindi implicanti valori *teologici,* come: la « crisi », il « peccato », il « dolore », l'« angoscia », lo « scacco », la « speranza », la « liberazione » ecc. Si tratta generalmente di « verità impazzite », ma non per questo prive di una loro connaturale vocazione a rientrare nel debito ordine e a ritrovare il loro equilibrio.

Sta al teologo rintracciare questi elementi sparsi (che sono già o per tendenza o per origine cristiani), purificarli dalle infiltrazioni indebite e dalle incrostature denaturanti, assumerli e assimilarli nella sintesi cristiana. Ma, in pari tempo, egli deve aiutare coloro che cercano, anche se apparentemente sono ancora lontani dalla fede e dalla religione cristiana; deve dar loro il giusto senso del Cristianesimo, con una funzione non solo negativa e polemica, ma positiva, catechetica, costruttiva, che faccia capire tutta la trascendenza e insieme tutto l'interesse per la vita che sono propri della Rivelazione, tanto che la stessa cultura umana resta inadeguata, incompleta, difettosa, se non si illumina della luce di Cristo e non si lascia compenetrare dai valori cristiani.

Il teologo deve anche stimolare i laici cattolici al lavoro intellettuale, nei campi più vari della cultura moderna, che devono essere risanati e aperti alla fede. Se il Santo Padre Pio X, nella Enciclica « *Pascendi* », giustamente condannò la tesi di chi asseriva doversi introdurre nella Chiesa il laicato come fattore di progresso, poichè tale progresso veniva inteso nel senso modernista di subordinazione della fede alla scienza, di mutamento simbolico del dogma e di applicazione al regime ecclesiastico dei cosiddetti principi democratici; resta non meno vero che anche il laicato è parte viva della Chiesa, e quindi *è* anch'esso *Chiesa,* come ha proclamato Pio XII ([17]), e secondo il pensiero dello stesso Pontefice, ha oggi una funzione importantissima nella grande costruzione della sintesi cristiana ([18]).

([17]) Discorso nel Concistoro del 20 febbraio 1946. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi,* vol. VII, p. 395.

([18]) Discorso agli Alunni e Professori degli Istituti Cattolici di Francia, 21 settembre 1950. Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi,* vol. XII, pp. 220-221.

Ebbene sta al teologo suscitare e dirigere questo lavoro; sta a lui, anche, cercare di produrre delle decisive convergenze, da ogni ramo del sapere, verso il Cristianesimo, come testimonianza e come richiesta di una superiore misura e norma. Deve egli stesso tenersi a contatto, quanto più è possibile, con la cultura moderna, per capirne i movimenti, afferrarne le istanze, accostarne i rappresentanti, mostrando in se stesso la conciliazione che il Cristianesimo sa operare tra valori umani e valori divini, tra religione e cultura, tra pietà e sapere.

Senza dubbio è questo un compito difficile, e non sempre ci sono doti, abilità, tempo e circostanze abbastanza favorevoli. Ma se uno ha un po' di sensibilità nel cogliere i segni dei tempi, e lavora seriamente nella fedeltà a quella che gli è data come missione, può fare molto, come provano le esperienze già verificatesi in centri, circoli, clubs, incontri e conversazioni personali, dove vengono messi a contatto col pensiero cristiano professori universitari, letterati, artisti, giornalisti ecc. E' un magnifico lavoro, che deve essere a ogni costo incrementato e allargato, con grande apertura di spirito, ma sulla base di una salda formazione teologica, avvivata da quell'ardente carità, che in fondo è la sorgente migliore a cui attingere quel senso delle anime che ispira e fa trovare anche le forme e i mezzi più espressivi.

c) Nel campo della *vita sociale* è missione del teologo portare una parola che orienti e guidi tra tante aberrazioni, illusioni, truffe, mitologie, manovre, che, se possono suscitare ripugnanza nel suo spirito amante della verità e della purezza, esigono però il suo intervento, perchè generalmente si tratta di esagerazioni o di squilibri che possono essere sanati con la luce della saggezza cristiana.

Il teologo deve svolgere nella vita sociale un *munus* sapienzale, come quello di San Tommaso d'Aquino che, come ci risulta dalle *Quaestiones Quodlibetales,* entrava nel vivo delle questioni del suo tempo, rispondendo in nome della teologia, del diritto, della metafisica, a quanti gli chiedevano orientamenti e norme per giudicare dei fatti, avere idee chiare ed eventualmente scegliere un comportamento.

Essendo un uomo dell'eterno, il teologo deve essere superiore alle contese, resistere all'influsso delle correnti in contrasto, conservare indipendenza ed equilibrio dinanzi ai molteplici miti sociali che si succedono o si urtano illudendo gli uomini, seguendo anche in questo il richiamo dell'Enciclica «*Pascendi*», nella quale San Pio X condannava anche quelle forme di modernismo politico, che portavano studiosi e uomini d'azione, eccessivamente infeudati alle ideologie contemporanee, a perdere il senso delle cose supreme, fino a manomettere la stessa costituzione divina, sociale, gerarchica della Chiesa e a sottometterla allo Stato. La parola del teologo dovrà salvare anche gli altri dalle montature di ogni sorta: si tratti di miti o di illusorie fascinazioni in campo politico e sociale, di conformismi o di demagogie. Senza legarsi a nessuno che non sia la Verità, egli cercherà di dire a tutti le supreme norme della legge divina rivelata e del diritto naturale, che assicurano alla società, in ogni tempo, un'architettura di saggezza.

Per far questo il teologo dovrà tenersi abbastanza al corrente degli avvenimenti, non per soddisfare la propria curiosità, ma per conoscere i bisogni dei propri fratelli. Metterà a confronto i fatti e le idee, su tutto proietterà la luce della Rivelazione. Poi interverrà, dopo aver molto meditato, pregato, sofferto, per parlare ad amici e nemici, con una santa libertà che gli permetterà di essere ognora fedele alla Verità.

Ma la sua parola dovrà particolarmente in questo campo essere viva, concreta, immediata, senza retorica, fatta di idee e piena d'anima. Andrà all'essenziale, colpirà il punto giusto dei problemi, sarà tempestiva, avrà il calore di un dialogo con persone vive. Per questo il teologo diventerà, se necessario, giornalista, saggista, oratore, consigliere, polemista... Ma in ogni momento cercherà di operare un travaso di luce superiore tra il cielo della verità divina, la sua anima e il mondo che lo circonda. Senza adulterare mai la parola e il pensiero di Dio, ne mostrerà tutta la forza operativa e la « contemporaneità ». Non terrà forse delle lezioni, non dimostrerà delle tesi: ma nel breve

giro di una frase, nel semplice accostamento di poche parole riverserà la sapienza teologica capace di risolvere un problema, di aprire un orizzonte, di illuminare una situazione, di sostenere una coscienza nel cammino della verità. Questo, ci pare, è il posto del teologo nella società.

* * *

Conchiudendo, ci pare di poter affermare che oggi, a cinquant'anni di distanza da quell'energico colpo di timone dato dal Successore di San Pietro al lavoro teologico, dopo tanti positivi risultati che, sembra certo, superano i fallimenti, abbiamo ancora bisogno di teologi che sappiano molto bene la teologia, proprio per poterla presentare bene agli uomini del nostro tempo. Non è male, anzi è necesario, che sappiano anche storia e letteratura, lingue e statistica, psicologia e sociologia. La cultura si richiede per sensibilizzarli e aprirli al loro tempo. Ma ciò che più conta è che, con apertura e senso di attualità, siano soprattutto teologi, e non semplici letterati, psicologi, sociologi ecc. che abbiano solo una inverniciatura teologica.

La teologia deve diventare atteggiamento spirituale, abito mentale, luce interiore direttiva: allora è viva e vitale e rivela tutta la sua efficacia e la sua bellezza.

Si direbbe persino che deve essere santamente « inattuale », nel senso di non soggiacere alle variazioni dei tempi e agli interessi del momento. Questa è la prima condizione, proprio per assicurarle l'« attualità », che è poi un riflesso della stessa attualità di Cristo, Verbo eterno che si incarna, e con la sua luce e forza divina compenetra tutto l'umano, senza « infeudarvisi » o esserne travolto.

Così la teologia si incarna nel tempo, e parla di Dio a uomini soggetti al tempo, derivando il suo verbo da parole eterne. Ognora fedele ad esse, supera la sfera delle cose che si muovono e si agitano nella grande vicenda della storia, e diviene veramente vitale ed attuale in ogni tempo, libera sempre e vittoriosa come le cose che racchiudono in sè un valore eterno.

Mons. Roberto Masi

L'INSEGNAMENTO DELL'ENCICLICA *PASCENDI* CONTRO GLI ERRORI DEI MODERNISTI SULLA CONOSCENZA DI DIO

E' curioso osservare che il modernismo, il quale vuole essere una dottrina religiosa, anzi la salvezza stessa del Cristianesimo di fronte alla marea invadente del pensiero moderno, si riduca in fondo ad un ateismo. I modernisti si sono difesi da questo rimprovero, che viene loro rivolto dalla « *Pascendi Dominici Gregis* » ([1]), nella risposta a questa Enciclica, *Il Programma del modernismo* ([2]); ma in realtà il rimprovero è bene meritato in quanto il modernismo, applicando i suoi stessi principi filosofici, deve logicamente concludere all'ateismo ed al panteismo. Il fondo ultimo del modernismo si può trovare nella pretensione di introdurre la filosofia moderna nella teologia e nella rilevalzione, specialmente la filosofia soggettivista sviluppatasi da Kant in poi; ora è noto che questa filosofia arriva di fatto ad un panteismo, che il modernismo è costretto ad accettare suo malgrado, in forza della sua stessa pretesa di accettare nella teologia la filosofia moderna.

* * *

Per comprendere questa conseguenza, è necessario vedere nel loro insieme i principi della filosofia modernista. Come

---

([1]) L'Enciclica è uscita in data 8 settembre 1907.

([2]) *Il Programma dei modernisti* venne composto rapidamente e stampato in Roma nel novembre 1907 come risposta immediata all'enciclica *Pascendi;* largamente diffuso anche in altre lingue fu accettato dai modernisti di ogni paese. Venne subito condannato dal Cardinale Vicario di Roma Pietro Respighi. Fu ristampato nel 1911 a Torino per i tipi di Bocca; citiamo da questa ristampa.

osserva l'enciclica *Pascendi* (D, 2071), i modernisti rifuggono dal presentare le loro dottrine raccolte e coordinate, per sfuggire così più facilmente all'attenzione e per dare l'idea di una dottrina vaga ed incerta; ma quando questi principi sono raccolti in una dottrina organica, facilmente apparisce la loro portata deleteria.

Di fronte alla precisa formulazione della filosofia del modernismo fatta dalla *Pascendi,* il *Programma dei modernisti* risponde risentito che il Modernismo non parte da presupposti filosofici applicati alle diverse discipline; al contrario la filosofia del modernismo è il risultato della critica: « Non già la filosofia domina sulla nostra critica: è al contrario la critica che ha spontaneamente condotto alla formulazione, tuttora timida ed incerta, di alcune conclusioni filosofiche, o meglio alla dilucidazione accurata di alcuni atteggiamenti mentali che non sono mai stati del resto ignorati dall'apologetica cattolica » ([3]).

In realtà riesce strano l'affermazione, che la filosofia sia una conclusione della critica; perché in sostanza la critica acquista diversi significati dipendentemente dai punti di vista secondo i quali è considerata, cioè dipendentemente da una filosofia. Ad ogni modo l'affermazione dei modernisti non è vera, in quanto il nucleo della loro dottrina è appunto filosofico, senza del quale il modernismo perde il suo significato; se essi pensarono realmente di prescindere da premesse filosofiche, di fatto non agivano così.

Quale è la nuova filosofia cui si richiamano prevalentemente i modernisti? E' la corrente filosofica che, derivata in linea diretta dalla filosofia tedesca luterana, attraverso Kant ed Hegel, prese in Francia il nome di bergsonismo. E' dal punto di vista di questa filosofia, che mette insieme tendenze agnostiche ed immanentiste, che va considerato nel modernismo il problema di Dio.

([3]) *Programma,* p. 18.

I. - Prodromi del modernismo

Il modernismo è uno sforzo inconsiderato di adattare il cristianesimo alle esigenze moderne, fuori delle direttive della Chiesa; la sua origine risale alle irrequietezze serpeggianti tra i cattolici già al principio del secolo XIX.

La concezione filosofica del modernismo deriva un po' da tutta la filosofia moderna. D. Hume (1711-1776) creava un empirismo scettico minando le basi della conoscenza; E. Kant erigeva a dottrina universale il soggettivismo e negava la conoscenza del noumeno e della realtà metafisica, mentre introduceva la ragione pratica per giustificare le esigenze della moralità, libertà, immortalità dell'anima umana, Dio. T. Reid (1710-1790) tentò di opporsi allo scetticismo di Hume con il suo fideismo, che rinunzia alla ragione speculativa per affidarsi all'istinto cieco della natura. Anche F. Jacobi (1743-1819) preoccupato dalle critiche dello scetticismo volle mettere al sicuro la verità per mezzo del sentimento razionale, che raggiunge la vera realtà e Dio. F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) annette grande importanza al sentimento: nel sentimento arriviamo a Dio, unità del tutto; la fede religiosa poggia solo sul sentimento della nostra unione con Dio; la religione diventa perciò « il sentimento dell'infinito nell'universo ». Le idee di Schleiermacher furono diffuse da A. Ritschl (1822-1889) teologo protestante e specialmente da A. Sabatier (1839-1901). Dio, dice Sabatier, è conosciuto solo per mezzo della coscienza: « Dio non è un fenomeno che si possa osservare fuori di noi e neanche una verità dimostrabile con il ragionamento logico. Chi non lo sente nel cuore non lo troverà fuori di sé » (4).

Di fronte a tutte le tendenze della filosofia moderna, diverse volte pensatori cattolici vollero sorgere alla riscossa, combattendo nello stesso campo della filosofia e del pensiero moderno, ma tennero una strada errata, onde furono ripresi dalla Chiesa: F. De Lamennais (1782-1854), L. E. Bautin (1796-1867), A. Bonnetty (1798-1879) con il tradizionalismo ed il fideismo; G. Hermes (1775-1831), A. Guenther (1783-1871), G. Frohschammer (1821-1893) con il loro razionalismo più o meno mitigato; G. C. Ubaghs (1800-1874), V. Gioberti (1801-1852) con l'ontologismo. Un difetto principale delle correnti riformatrici era il disprezzo della filosofia e della teologia scolastica, che molti stimavano

---

(4) A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Parigi 1897, p. 379. Per tutte queste correnti cf. A. Zacchi, *Dio*, vol. I, Roma 1945, *Le fonti remote del modernismo filosofo*, p. 287 s.

inadatta al tempo moderno, mentre era stata dalla Chiesa ripetutamente raccomandata (5).

Il Concilio Vaticano riuscì a fermare per un po' di tempo questo movimento eterodosso: il quale però, dopo poco, prese nuova forma alimentato dalla corrente filosofica, da cui deriva immediatamente il modernismo, il bergsonismo, che ebbe in E. Bergson e nel suo discepolo E. Le Roy i principali sostenitori.

E. Bergson sostiene che il fondo della realtà è uno slancio vitale primitivo indiviso, una realtà essenzialmente evolventesi, un mutare senza ciò che muta, che diventa nella sua evoluzione tutte le cose. Noi conosciamo questa realtà con l'intuizione, mentre la nostra conoscenza per mezzo di concetti deforma questa realtà vitale in quanto la fissa in schemi astratti (6). Come si vede, oltre all'intellettualismo, Bergson propende almeno implicitamente verso il panteismo.

Questo pensiero fu sviluppato da E. Le Roy, che ebbe a scrivere molto sulla dottrina cattolica, secondo l'indirizzo di Bergson. Nell'articolo *Comment se pose le problème de Dieu* (7), Le Roy tratta lungamente sulla conoscibilità e sulla natura di Dio. Egli incomincia con la critica delle antiche prove dell'esistenza di Dio, che divide in tre gruppi: quelle tratte dal mondo fisico, quelle tratte dal mondo morale e l'argomento ontologico. In particolare Le Roy respinge quelle tratte dal mondo fisico, cioè le cinque vie tomistiche, perchè esse suppongono la conoscenza per concetti, che attua lo spezzettamento della realtà, il *morcelage*, la fissano immobile, mentre la realtà è perenne flusso vitale (8). Inoltre le vie tomistiche suppongono il principio di causalità, il quale invece, come ha dimostrato Kant, « non appartiene che alla legislazione interna dell'ordine fenomenico, e non può dunque servire a sorpassarlo » (9). Infine esse ricadono nell'argomento ontologico e presuppongono la trascendenza, che invece non è stata ancora provata

---

(5) Per la storia della teologia e delle correnti eterodosse del secolo XIX cf. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, in 3 vol. Bruxelles, 1947, 1949, 1952.

(6) Cf. del Bergson specialmente *L'evolution créatrice*, Parigi 1907, che ebbe molte edizioni.

(7) In « Revue de métaphysique et de morale », 1907; l'articolo ha anche ristampato a parte e tradotto in italiano in E. Le Roy, *Come si pone il problema di Dio*, Milano 1928.

(8) E. Le Roy, *Come si pone*, ecc. p. 19.

(9) *Ibi.*, p. 35.

(10). Secondo Le Roy l'unica via per la dimostrazione di Dio è la esperienza interiore ed immanente (11). « Una sola risorsa ci rimane: non provare più a raggiungere Dio come la conclusione di un ragionamento transitivo, ma stabilire che l'affermazione della sua esistenza è imminente al pensiero » (12).

In questo modo, dice Le Roy, la prova sarà diventata esperienza e vita. Ecco questa esperienza: « 1) La realtà è divenire, sforzo generatore, o — come diceva Bergson — scaturimento dinamico, slancio di vita, spinta di creazione incessante... 2) Il divenire cosmico è orientato in senso definito... La realtà è progresso: che è a dire crescere, ascendere verso il più ed il meglio, che è a dire infine cammino verso la perfezione... Così il *morale* appare il fondamento dell'essere. 3) ...Questa realtà morale, spirito del nostro spirito, è radicalmente irriducibile ad ogni altra forma di realtà, per la sua posizione medesima in fine o, più tosto, al principio dell'esistenza. Bisogna dunque affermare il suo *primato* ed è proprio quest'affermazione che costituisce *l'affermazione di Dio* » (13).

Questa nuova prova dell'esistenza di Dio conduce al panteismo. Il Dio dell'esperienza religiosa è immanente insieme e trascendente: « Immanenza e trascendenza non sono più contradittori: rispondono a due momenti distinti della durata: l'immanenza al divenuto, la trascendenza al divenire. Se diciamo Dio nel mondo, gli è che consideriamo di Lui ciò che è divenuto in noi o nel mondo; ma per il mondo e per noi resta sempre un infinito a divenire, un infinito che sarà creazione propriamente detta, non semplice sviluppo » (14). Così la creazione diventa necessaria a Dio e Dio è nel mondo. D'altra parte la personalità di Dio in senso tecnico è svanita; Dio infatti, nella sua trascendenza, è secondo Le Roy « un infinito a divenire », cioè Dio diventa la creazione: tutto dunque è Dio, e Dio non viene più concepito come persona trascendente. « Affermare la personalità divina è anzitutto affermare questo, che Dio non è impersonale. Affermare che Dio è personale ha

---

(10) « Un *di fuori,* un *al di là* del pensiero è per definizione stessa qualche cosa di assolutamente impensabile. Non si uscirà mai da questa obiezione; e bisogna dunque concludere, con tutta la filosofia moderna, che un certo idealismo si impone » (*ibi.,* p. 132).

(11) *Ibi.,* p. 105.

(12) *Ibi.,* p. 120.

(13) *Ibi.,* p. 151-3. Per la critica di Le Roy agli argomenti tomistici vedi l'ottima confutazione di G. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* Parigi 1922, 3 ed., p. 189-228.

(14) Le Roy, *Come si pone,* ecc., p. 183.

ancora un senso pragmatistico positivo: significa darci a lui, cioè comportarci con Lui come una persona; significa cercare in Lui la nostra propria personalità » ([15]). E' dunque una personalità divina in senso pragmatistico non nel senso metafisico trascendente, come insegna il Concilio Vaticano (D, 1782).

Insieme a questa corrente filosofica bergsoniana si svilupparono, dopo il Concilio Vaticano, altre tendenze che volevano adeguare la cultura cattolica alle ricerche moderne sulla storia comparata delle religioni e dei dogmi, sulla filologia dei testi, sull'archeologia biblica e diedero origine al modernismo per opera di A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti, R. Murri, ecc.

II. - Agnosticismo

Fu compito del Santo Pontefice Pio X arginare queste deviazioni. In un primo tempo, il decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907) indicava, con 65 articoli, un cumulo di errori nuovi; poi l'8 settembre dello stesso anno 1907 l'enciclica *Pascendi* condannava solennemente la molteplice eresia moderna. In realtà l'enciclica *Pascendi* è il documento più importante che pone un argine alla marea del pensiero moderno che da tutto il secolo XIX premeva contro l'ortodossia; essa ha una struttura fortemente teoretica, di fronte alla quale appariscono nella loro enormità gli errori e le eresie inaudite del modernismo. L'Enciclica considera il modernista sotto diversi punti di vista, come filosofo, come credente, come teologo, come storico, come critico, come apologeta, come riformatore. Il nerbo della esposizione si risolve in tre momenti della demolizione della fede: l'affermazione della filosofia soggettivista con un relativismo individuale assoluto; l'assunzione del sentimento privato individuale come criterio di verità; l'applicazione di questo criterio per l'affermazione dell'essere supremo, della religione, della fede, dei dogmi con la conseguente risoluzione di tutti

---

([15]) *Ibi.*, p. 160-1. Per una discussione sul panteismo di Bergson e di Le Roy, cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, ecc., p. 229-246.

questi elementi in contenuti soggettivi. In questi momenti si consuma l'errore fondamentale, dal quale tutti gli altri derivano logicamente.

Per quanto riguarda l'esistenza e la conoscenza di Dio, la enciclica rimprovera ai modernisti quelle dottrine filosofiche, che conducono necessariamente a negare la possibilità di conoscere Dio, ricordate nella parola agnosticismo. Il termine « agnosticismo » fu messo in circolazione da T. Huxley nel 1869 ([16]), e più che riferirsi ad un sistema particolare, indica una cautela ed un metodo di ricerca assunta da sistemi filosofici diversi, in quanto sospendono il giudizio riguardo ad un ordine di realtà, che dicono inconoscibile per natura, in particolare riguardo ai problemi che toccano la prima origine delle cose, l'esistenza e la realtà divina, ecc. Atteggiamento agnostico in questo senso hanno avuto l'empirismo di D. Hume, il positivismo di A. Comte, il relativismo di W. Hamilton, in qualche modo il criticismo di E. Kant. In particolare è da ricordare H. Spencer, che mise al principio della sua filosofia la « teoria dell'Inconoscibile », alla quale si ispirano tutti gli agnosticismi posteriori. Possono essere ricondotte alla mentalità agnostica dello Spencer il pragmatismo di W. James, l'intuizionismo di E. Bergson e del suo discepolo E. le Roy, ed anche il modernismo denunziato dalla *Pascendi*.

Secondo l'agnosticismo dei modernisti, « la ragione umana è ristretta interamente nel campo dei fenomeni, cioè delle cose che appaiono e secondo il modo nel quale appaiono, così che essa non ha nè il diritto né la capacità di superarne i confini. Per cui non è in grado di sollevarsi a Dio, né di conoscerne l'esistenza dalle cose che si vedono, onde si deduce con necessità che Dio in nessun modo può essere oggetto di scienza, né si ammette che possa essere riconosciuto come oggetto della storia » (D, 2072). Da queste premesse segue logicamente che tutta la teologia naturale classica viene a cadere, perché

([16]) Cf. T. Huxley, *Collected essays*, t. V, p. 239.

basata sull'intellettualismo della filosofia scolastica, il quale è un atteggiamento di pensiero tramontato da tempo ed ormai ridicolo. E per questo la *Pascendi* si meraviglia come i modernisti possano arrivare a queste affermazioni, così evidentemente condannate dalla Chiesa in diverse occasioni. In particolare nel Concilio Vaticano, il quale, riprendendo le condanne contro il tradizionalismo, il fideismo, l'agnosticismo, il criticismo del secolo scorso, insegnava che « Dio principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto certamente con la luce naturale della ragione umana, per mezzo delle cose create; invisibilia enim, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellectu, conspiciuntur » (D, 1785). E nel canone: « Sia anatema chi dice che Dio uno e vero, Creatore e Signore nostro, non può essere conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana per mezzo delle cose che sono state fatte » (D, 1807).

* * *

Nella loro risposta all'enciclica i modernisti si lamentano che sono stati detti agnostici, e respingono questo rimprovero in quanto, pure accettando le conclusioni dell'agnosticismo di di Spencer e di Kant, credono di riuscire a superarlo per mezzo dell'immanenza. Kant — pensano i modernisti — ha ridotto l'esperienza e la scienza al mondo dei fenomeni ed ha dimostrato inconcludenti le classiche prove dell'esistenza di Dio; Spencer ha dimostrato gli elementi arbitrari ed aprioristici di ogni nostra spiegazione metafisica e religiosa del reale e concludeva che « noi dobbiamo costatare questo dominio dell'inconoscibile, ma appunto perché esso è tale, dobbiamo diligentemente guardarci da ogni irriverente desiderio di penetrarne la natura, di specificarne con le nostre puerili metafisiche gli attribuiti e l'azione » ([17]). Ma i modernisti credono di superare questo agnosticismo. Essi affermano diversi ordini di co-

---

([17]) *Programma dei modernisti,* p. 94.

noscenza: fenomenica, scientifica, filofisica, religiosa, la quale ultima è l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto [18], e si avvicinano ad una concezione pragmatica della conoscenza. « Come la scienza ci aiuta nell'uso del reale, mediante la fusione dell'esperienza con le leggi del calcolo; come la metafisica corrisponde al bisogno dell'azione di lasciarsi guidare da una determinata concezione dell'universo; le esigenze della nostra vita morale, l'esperienza del divino, che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza, conducono ad un senso speciale delle realtà soprasensibili, dal quale è dominata tutta la nostra esistenza etica » [19].

I modernisti respingono dunque il concetto stesso di scienza della scolastica come « cognitio per causas », e il concetto di filosofia come conoscenza delle cause ultime; respingono il concetto di verità come corrispondenza della conoscenza con la realtà [20] e si orientano verso una dottrina pragmatista concreta del conoscere; respingono tutta la teologia naturale scolastica e le argomentazioni classiche per dimostrare la esistenza di Dio: « A noi non importa più di giungere a Dio attraverso le dimostrazioni della metafisica medievale » [21]. Ma non per questo — dicono — rinunziamo alla conoscenza di Dio e delle cose divine, perché ad esse arriviamo con altri mezzi. « Noi accettiamo — ammettono i modernisti — la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto: ma lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all'affermazione di un inconoscibile, noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, egualmente forti che la ragione ragionante. E' vero che i nostri postulati si ispirano a principi immanentistici, perché tutti partono dal presupposto che il soggetto non sia passivo nelle

(18) *Programma,* p. 96.
(19) *Programma,* p. 97.
(20) *Programma,* p. 96.
(21) *Programma,* p. 97.

sue operazioni conoscitive e religiose, ma tragga dal proprio essere spirituale sia la testimonianza di una realtà superiore, di cui intuisce la presenza, sia la sua formulazione astratta ([22]).

III. - Immanenza

E' dunque la via dell'immanenza che, secondo il modernismo, conduce alla conoscenza di Dio. Eliminata la teologia naturale, negata ogni forma di rivelazione esterna, l'uomo non può ritrovare Dio e la religione se non nel suo interno; « e poiché la religione è una forma di vita — scrive la *Pascendi* riferendo la dottrina modernista — segue che essa si debba ritrovare proprio nella vita dell'uomo; da qui si afferma il principio di immanenza religiosa. La prima spinta di ogni fenomeno vitale, quale si è detto essere la religione, si deve ascrivere ad una necessità o ad un impulso; i primordi poi, parlando più specialmente della vita, sono da assegnare ad un movimento del cuore, che si dice sentimento. Per queste ragioni, essendo Dio l'oggetto della religione, dobbiamo concludere che la fede, inizio e fondamento di ogni religione, deve riporsi in un sentimento che nasca dal bisogno della divinità » (D, 1074). Questo bisogno però non è nella coscienza ma giace nella subcoscienza ove la sua radice rimane occulta ed incomprensibile (D, 2074).

I modernisti ammettono che questa esposizione corrisponde al loro pensiero, ma credono con ciò di restare nella ortodossia. « Bisogna innanzi tutto riconoscere — osservano i modernisti — che gli argomenti portati dalla metafisica scolastica per la dimostrazione di Dio — ricavati dal moto; dalla natura delle cose finite e contingenti; dai gradi di perfezione e dalla teleologia dell'universo — hanno perduto ogni valore. I concetti che servivano di base a questi argomenti nella revisione generale, che la critica postkantiana ha compiuto delle scienze astratte ed empiriche e del linguaggio filosofico, hanno perduto il carattere di assolutezza che loro attribuivano gli aristotelici medievali » ([23]). E con ciò ogni altro argomento dello stesso tipo veniva escluso. « Era naturale allora che si ricorresse, per la dimostrazione di Dio o meglio per la giustificazione della fede del divino, alla testimonianza della coscienza. Così si è fatto appello all'energie morali dell'uomo che del

---

([22]) *Programma,* p. 98.
([23]) *Programma,* p. 99.

resto in questo problema sono le vere autorizzate a offrire testimonianza, poiché l'origine della religione è un fatto di coscienza, e come tale deve essere analizzata. Un simile procedimento è pienamente giustificato in sé, ed è stato ammesso sempre come legittimo dai più illustri rappresentanti della dottrina cristiana » ([24]).

Veramente curiosa questa ultima affermazione, che è destituita di reale fondamento; ecco per esempio come i modernisti pretendono di dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo dell'esperienza: il giudizio « Dio esiste », essendo un giudizio esistenziale, non può essere analitico; sarà allora sintetico, in base alla distinzione kantiana; non ammettendo la filosofia cattolica ([25]) giudizi sintetici apriori, sarà un giudizio sintetico aposteriori, cioè dimostrabile per mezzo dell'esperienza. Non essendo possibile una esperienza di laboratorio in questo problema, sarà esperienza della nostra coscienza, come appunto dicono i modernisti. Cioè l'affermazione del divino trascendente si ricava dalle esigenze immanenti della coscienza umana ([26]). In realtà non si vede come con questo ragionamento, inteso nell'ambito dell'immanentismo, il modernismo può pretendere di restar enella dottrina cristiana. Tanto meno questo immanentismo concorda con la tradizione patristica e scolastica, come il *Programma dei modernisti sostiene.*

* * *

I modernisti respingono anche il rimprovero dell'Enciclica di non accettare le definizioni del Concilio Vaticano. E' da osservare, dice il *Programma*, che « le formule dottrinali definite in un dato momento... siano espresse in un linguaggio suscettibile di varie interpretazioni, sì da non costituire un ostacolo agli ulteriori adattamenti dello spirito religioso » ([28]); cioè le formule dogmatiche possono essere suscettibili di interpretazioni diverse, secondo i diversi tempi. Senza dubbio i teologi del Concilio Vaticano ed i Padri che formularono la definizione sulla conoscibilità di Dio attraverso le cose create, « intesero di dire che la conoscenza di Dio è possibile all'intelletto puro, operante sulle nozioni ricavate dai fantasmi sensibili dell'universo, e ricercante coi procedimenti sillogistici, la prima causa delle cose » ([29]); cioè la defi-

---

([24]) *Programma*, p. 100.
([25]) *L. C.*,
([26]) *L. C.*,
([27]) p. 101-104.
([28]) p. 106.
([29]) *Programma*, p. 107.

nizione conciliare, dicono gli stessi modernisti, venne formulata con terminologia e con mentalità tomistica; « ma ciò non toglie che lo spirito religioso, entrato in accordo con i risultati indiscussi della filosofia contemporanea, si rifiuti di accettare in questo senso la definizione del Concilio, preferendo intenderla nel senso che tutti i mezzi conoscitivi dell'uomo, compresi anch'essi tra le cose create, sono capaci di raggiungere la certezza viva dell'esistenza di Dio » ([30]). Tra questi mezzi appunto è la coscienza dell'uomo, che sperimenta in sé gli stimoli del divino trascendente.

I modernisti pretendono dunque di essere in accordo con il Concilio Vaticano in quanto accettano le parole della definizione, benchè ne mutino il significato; e con ciò applicano una loro regola della evoluzione del dogma. I dogmi infatti, dicono i modernisti, debbono essere vitali, ma affinchè siano vitali « debbono essere e mantenersi adatti tanto alla fede quando al credente. Perciò se per una ragione qualsiasi tale adattamento viene meno, perdono essi il primitivo valore e debbono essere cambiati » (D. 2080). Ma con ciò il modernismo confessa da se stesso che non accetta la definizione del Concilio Vaticano.

Per chiarire ancora questa definizione conciliare, e per evitare ogni interpretazione abusiva, il Santo Pontefice Pio X, con il « Motu proprio » *Sacrorum antistitum* del 1 settembre 1910, prescriveva un giuramento antimodernista, che contiene nel primo punto la dottrina sulla dimostrabilità di Dio con la ragione umana: « Io professo che Dio, principio e fine di tutte le cose, per mezzo delle cose che sono state fatte, cioè per mezzo delle opere *visibili* della creazione, come la causa per mezzo dell'effetto, può essere conosciuto con certezza, con la luce naturale della ragione, e quindi può essere anche dimostrato; Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectum, certo cognosci potest, adeoque demostrari posse, profiteor » (D, 2145).

Questo testo non ripete identicamente il Concilio Vaticano, ma fa due aggiunte importanti. Mentre il Concilio dice che Dio può essere conosciuto con certezza « e rebus creatis » e nel canone corrispondente « per ea quae facta sunt », il giuramento spiega « per ea quae facta sunt, hoc est, per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectum ». Inoltre, mentre il Concilio dice « certo cognosci potest », il

---

([30]) *L. c.*

giuramento antimodernista aggiunge « certo cognosci, adeoque demostrari etiam potest ». Con queste importanti precisazioni il documento pontificio afferma espressamente che la conoscenza di Dio dalle cose create, per mezzo delle cose che sono state fatte, è una vera dimostrazione, che anche attraverso le cose *visibili* porta alla conoscenza di Dio, come si conosce una causa attraverso gli effetti. Prescindendo dalla discussione teologica, se il giuramento antimodernista abbia aggiunto qualche nuovo elemento alla definizione del Concilio Vaticano, oppure sia una sola precisazione (31), è certo che esso toglie ogni falsa interpretazione; in modo particolare esclude l'interpretazione modernista (32) del Concilio Vaticano, affermando che è possibile arrivare a Dio anche dalle cose visibili, ciò che i modernisti negavano, e condannando la negazione del valore probativo delle vie tomistiche, tante volte insinuata dai modernisti.

IV. - Ateismo e panteismo

Riescono veramente i modernisti a stabilire fermamente la fede in Dio con il loro metodo immanentista? L'enciclica contesta già una pregiudiziale allo stesso agnosticismo modernista: « In quale modo poi i modernisti dall'agnosticismo, che è uno stato di ignoranza, passino all'ateismo scientifico e storico, che è invece stato di positiva negazione; con quale diritto di logica perciò dal non sapere se Dio sia intervenuto o no nella storia del genere umano si passi a spiegare tutto nella stessa storia ponendo Dio del tutto da parte, come se egli non fosse realmente intervenuto, veda chi può. Questo tuttavia per essi è stabilito e fissato, che la scienza e la storia debbano essere atee. Nel loro campo non ci può essere posto se non per i fenomeni, avendone bandito Dio e tutto ciò che è divino » (D, 2073). In realtà, supponendo che la scienza e la storia considerano solo i fenomeni, segue che non sanno se Dio interviene o non interviene nel loro campo di indagine;

---

(31) Così la intende R. Garrigou-Lagrange. Altri invece pensano che il giuramento antimodernista abbia aggiunto qualche cosa alla definizione conciliare. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *La démonstrabilité de l'existence de Dieu selon le serment antimoderniste,* in « Rev. pr. apol. », XII (1911), p. 491-497. Idem, *Dieu son existence et sa nature,* 5a ed. Parigi 1918, p. 19-36. E. Hugon, *Doctrina iusjurandi a Pio X praescripti de modo quo Deum esse cognosci ac demonstrari possit,* in « Divus Thomas (Plac.) », XXXI (1928), p. 269-276.

(32) *Programma,* p. 107.

tuttavia i modernisti trattano la scienza e la storia come se Dio non fosse intervenuto, e professano di fatto un ateismo scientifico e storico.

Il *Programma* respinge l'accusa di ateismo ([33]), anzi vuole giustificare la posizione modernista. Dice dunque il *Programma* che la scienza e la storia, secondo le conclusioni degli scienziati contemporanei, che seguono i canoni metodici della scienza, non conoscono se non i fenomeni. Scienza e storia vogliono solamente accertare e segnalare i fatti ed i rapporti costanti che si verificano tra i fenomeni, con i metodi a loro disposizione, l'esperienza nel campo fisico e il documento nel campo storico. La scienza non è nè atea nè teistica; è semplicemente scienza. Questa è la scienza vera, ricerca dei fatti e nulla più. Solo quando usciamo fuori dei fatti, spinti dal bisogno del divino, vediamo che i risultati della nostra ricerca assumono altri valori ed altri significati. Vediamo nel mondo dei fenomeni fisici una espressione di bontà, così abbiamo la fede in un principio superiore, cui aderiamo come a Padre; vediamo nella storia una volontà onnipresente. Allora i risultati negativi della critica scompaiono per dare luogo al risultato positivo della intuizione religiosa ([34]).

Come si vede è tutta una impostazione filosofica che dirige la discussione dei modernisti. Il fenomenismo, l'antintellettualismo, l'intuizionismo sono a fondamento di questa risposta. E' stato appunto l'abbandono della filosofia classica e l'adesione alla filosofia moderna che ha determinato la posizione del modernismo. Onde basta criticare il fenomenismo e l'antintellettualismo per far crollare la teoria della scienza e della conoscenza del modernismo e la loro critica agli argomenti classici. Non è qui il caso di fare questa critica; basti ricordare che tutte queste correnti gnoseologiche moderne sono basate sul nominalismo empirista (Bergson, positivismo, fenomenismo, ecc.) sul concettualismo idealista (Kant, Hegel, ecc.), sull'antintellettualismo conseguente da queste correnti e vanno discusse nel problema classico degli universali; nella quale discussione si dimostra che tutte le forme di nominalismo e di concettualismo vanno logicamente a finire nello scetticismo più o meno drastico ([35]). Del resto che cosa è l'agnosticismo se non un nominalismo, un concettualismo e finalmente uno scetticismo?

([33]) p. 108.
([34]) *Programma*, p. 109-110.
([35]) Cf. R. Masi, *L'essere e la verità*, Brescia 1957, p. 67 s.

* * *

Ma i modernisti sostengono che la salvezza della fede e della religione, dopo il vuoto creato dall'agnosticismo, si trova nell'immanentismo. Ma questa via di uscita viene sbarrata dalle logiche conseguenze delle stesse posizioni moderniste. L'immanentismo è una ingannevole via per arrivare a Dio, perchè è invece proprio l'immanentismo che chiude l'uomo in se stesso e lo relega nella prigione infernale dell'ateismo.

« La dottrina modernista — dice l'enciclica — chiude all'uomo ogni via che conduce a Dio dalla parte dell'intelletto, mentre crede di aprirne un'altra dalla parte di un certo sentimento dell'animo e dell'azione. Ma chi non vede quanto inutilmente? Il sentimento dell'animo corrisponde all'azione della cosa proposta dall'intelletto o dai sensi esterni. Si tolga l'intelletto e l'uomo con più impegno seguirà i sensi esterni ai quali già inclina. Inutilmente ancora, perchè tutte le fantasticherie intorno al sentimento religioso non potranno prevalere contro il senso comune, il quale ci insegna che il turbamento e la preoccupazione dell'animo non sono di aiuto, ma piuttosto di ostacolo alla investigazione del vero; del vero diciamo, come è in sé, perchè il vero soggettivo, che è frutto del sentiemnto interno e dell'azione, non giova per nulla all'uomo, cui interessa sopratutto conoscere se esiste fuori di lui un Dio, nelle mani del quale un giorno dovrà cadere » (VII).

Per sfuggire a questo rimprovero i modernisti ricorrono all'esperienza del divino, che dovrebbe dare la certezza al sentimento interno: « Nel sentimento religioso si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore; la quale mette l'uomo in contatto immediato con la stessa realtà di Dio, ed acquista una tale persuasione della esistenza di Dio e della sua azione fuori e dentro dell'uomo da superare di gran lunga ogni persuasione scientifica » (D, 2081). Questa esperienza però non supera la soggettività; essa dovrebbe venire in aiuto al sentimento ma in sostanza non è altro che una esperienza interna, soggettiva, che senza l'aiuto del ragionamento, non cambia la natura del sentimento, ma lo rafforza, rendendolo più oscuro. Inoltre, aggiunge l'enciclica, trattandosi di un sentimento religioso è necessario essere ancora più prudenti, perchè può essere un sentimento ingannevole, mentre deve essere sorretto della luce dell'intelligenza; del resto il sentimento ha un largo margine di soggettività, ed è un fatto personale che non può avere un valore universale. Chiunque non avesse questa esperienza, avrebbe il diritto di non accettare l'esistenza di Dio, cioè di essere ateo. « La massima parte degli uomini ritiene fermamente e sempre riterrà che con il solo sentimento e con la sola esperienza, senza la

guida e la luce dell'intelletto, non si potrà mai giungere alla conoscenza di Dio. Dunque resta di nuovo o l'ateismo o l'irreligione assoluta » (VII). Del resto in una considerazione generale si può osservare che fare dipendere la certezza dell'esistenza di Dio da un sentimento soggettivo significa praticamente negare questa certezza; ciò che è soggettivo infatti non ha valore universale, è particolare e relativo. Si arriva così ad una certezza relativa, ad una verità relativa, che non è la verità autentica, con valore universale ed assoluto. La verità relativa passa immediatamente nella negazione della verità.

Per difendere la loro teoria sulla conoscenza di Dio attraverso il sentimento, i modernisti ricordano la testimonianza spontanea di Dio secondo Tertulliano dell'*anima naturaliter christiana* (36), il famoso « fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » di S. Agostino (37), il desiderio naturale di Dio di S. Tommaso (38); ricordano anche la vita interiore cristiana, la vita di fede, le esperienze mistiche ecc. e affermano che tutte queste esperienze sono a conferma della loro dottrina.

Per rispondere a questa osservazione, notiamo che tutti questi sentimenti e esperienze interiori non distruggono la conoscenza di Dio per mezzo di concetti, anzi la presuppongono. Inoltre esse hanno bensì un loro valore, ma debbono essere rette e giudicate dalla conoscenza intellettiva, cui spetta in ultima analisi il giudizio definitivo. Il sentimento infatti è instabile in uno stesso soggetto e personale e non può avere valore universale e soggettivo (39).



L'enciclica rimprovera al modernismo anche di preparare la via al panteismo. « Al puro panteismo conduce la dottrina dell'immanenza divina. Domandiamo infatti: questa immanenza distingue o no Dio dall'uomo? Se lo distingue, in che cosa differisce dalla dottrina cattolica e perchè respinge la dottrina della rivelazione esterna? Se poi non lo distingue abbiamo di nuovo il panteismo. Ma di fatto l'immanenza

---

(36) *Programma*, p. 102.
(37) *Programma*, p. 103.
(38) *Ibi.*
(39) Per una discussione sul valore del sentimento nella conoscenza di Dio e nella vita religiosa, quale è proposto dal modernismo, cf. M. Chossat, *Dieu* (*Connaissance naturelle de*), in DTC, IV, Parigi 1911, p. 813-823. A. Zacchi, *Dio*, vol. I, Roma 1944, p. 321-344.

dei modernisti vuole ed ammette che ogni fenomeno della coscienza nasca nell'uomo in quanto uomo. Dunque deduciamo logicamente che Dio e l'uomo sono la stessa cosa; e perciò il panteismo. Anche la distinzione che pongono tra scienza e fede non ammette altra conclusione. Essi infatti assegnano quale oggetto della scienza la realtà dell'inconoscibile. Ora l'inconoscibile si ha in quanto non esiste proporzione alcuna tra l'intelletto e l'oggetto proposto. E siccome questa mancanza di proporzione non si può mai togliere, neppure nella dottrina dei modernisti, l'inconoscibile, tanto per il credente quanto per il filosofo rimarrà inconoscibile. Se ci sarà una religione perciò, questa riguarderà la realtà dell'inconoscibile, la quale non si vede perchè non possa identificarsi con l'anima del mondo » (VII). Ed in realtà se la conoscenza dell'assoluto dipende dalla coscienza umana nel suo senso e bisogno del divino, siamo già sulla base logica per dedurre che Dio è in qualche modo dentro l'uomo, e si arriva così facilmente al panteismo. Ad ogni modo il panteismo è la logica e necessaria conclusione dell'immanenza.

V. - Conclusione

Il modernismo, che voleva presentarsi come la salvezza della religione cristiana di fronte al pensiero moderno, è di fatto la distruzione della stessa religione e la premessa del panteismo e quindi dell'ateismo. Con ragione dunque l'enciclica *Pascendi* affermava che il modernismo è la sintesi di tutti gli errori e di tutte le eresie.

La ragione fondamentale dell'errore modernista è il suo atteggiamento di fronte alla filosofia moderna. Invece di respingerla, l'ha accettata e l'ha introdotta nel cristianesimo. Ma la filosofia moderna contiene un veleno mortale che contrasta necessariamente con tutta la rivelazione cristiana. Come è possibile accettare il soggettivismo, il fenomenismo, l'idealismo, l'empirismo, ecc. senza venire a negare con ciò immediatamente tutti i presupposti più elementari della rivelazione e dei dogmi? Ecco perché il modernismo doveva necessariamente fallire. E di fatti, appena il Papa mise in evidenza il suo errore fondamentale derivato dalla filosofia moderna, l'eresia modernista si svuotò immediatamente e cadde colpita a morte.

Se consideriamo questi fatti, si comprende bene quale fu la sapienza del Sommo Pontefice Leone XIII, quando proclamò con la *Aeterni Patris* (1879) S. Tommaso maestro della filosofia e della teologia cattolica, e volle che ad esso si rivolgessero gli studiosi cattolici, come a fonte sicura per combattere gli errori della filosofia moderna. Lo stesso pensiero espresse S. Pio X nella *Sacrorum Antistites* (1910) insistendo ancora perché nelle scuole cattoliche fossero seguiti i principi ed il metodo di S. Tommaso.

Più recentemente, quando errori simili a quelli del modernismo stavano diffondendosi, Pio XII, nella *Humani Generis* (1950), richiamava gli erranti sulla retta strada ed invitava di nuovo allo studio di S. Tommaso.

Nel nome dell'Angelo delle Scuole, di questo Grande che ha insegnato e scritto per il bene di tutta la Chiesa, stiamo oggi osservando il sorgere di una nuova primavera di studi telogici e filosofici nella Chiesa, dopo che i Sommi Pontefici hanno indicato in S. Tommaso la via da seguire.

Dopo la rigogliosa primavera del secolo XIII, con i grandi dottori della scolastica, dopo la seconda primavera dei maestri della controriforma, si scorgono oggi i segni di una nuova rinascita della cultura cattolica, essendo passato l'acerbissimo inverno della filosofia moderna, la rigida tormenta del fenomenismo, del materialismo, del soggettivismo, dell'empirismo....

E' la terza primavera, che forse darà una esauriente risposta cristiana alla cultura ed alla filosofia moderna, come già la primavera della scolastica medievale dette la risposta cristiana all'invadente aristotelismo pagano con la filosofia e la teologia di S. Tommaso.

P. Luigi Ciappi O.P.

LA PERSONA DI GESU' CRISTO NELL'ENCICLICA « PASCENDI »

1. *La Persona di Gesù Cristo secondo la concezione dei Modernisti.*

La condanna della Cristologia modernista, quale apparve nel Decreto del Sant'Uffizio « Lamentabili » del 3 luglio 1907 (1), e quale fu rinnovata, a pochi mesi di distanza, nell'Enciclica « Pascendi dominici gregis » di S. Pio X (8 settembre 1907), suona all'orecchio del cattolico la riabilitazione più completa e luminosa, anche se indiretta, della figura divino-umana di Cristo: figura, ch'era stata oggetto di negazione e di deturpazione da parte dei pretenziosi rinnovatori del pensiero cristiano.

E' invero singolare il destino dell'Uomo-Dio: di Colui, che, pur essendo l'Alfa e l'Omega dell'umanità da lui redenta, l'unico perfetto Mediatore, la pietra angolare della storia umana, è poi di fatto il « segno di contraddizione »! Ma questa realtà non scandalizza i veri credenti, poichè essi ben ricordano il vaticinio del *Genesi*: « Porrò inimicizia tra te e la donna, fra la stirpe tua e la stirpe di lei: essa ti schiaccerà il capo, e tu insidierai il suo calcagno » (*Gen.* 3, -5); ripensano alla profezia del vecchio Simeone: « Questo bambino è destinato ad essere causa di rovina e di resurrezione di molti in Israele e a diventare un segno di contraddizione » (*Luc.* 2, 34); ed hanno

(1) AAS, 40 (1907), p. 470 e ss.

altresì presente la profezia di Isaia (cf. 8, 14; 28, 16), risonante sulle labbra stesse di Cristo e poi su quelle dell'Apostolo: « Ecco io pongo in Sion un sasso d'inciampo, una pietra d'intoppo, e chi ha fede in lui non sarà confuso » (*Rom.* 9, 33).

Nè il fatto, veramente misterioso, che la figura divino-umana di Gesù Cristo, dal suo apparire sull'orizzonte della storia sino alla fine dei secoli, sia destinata ad essere segno di contraddizione, cioè di fede o di infedeltà, di amore o di odio, in conformità a quanto è stato predetto da lui stesso, deve sembrare una smentita alle altre Sue profetiche parole: « Quando sarò innalzato da terra, trarrò tutto a me » (*Io.* 12, 32). No! La realtà storica non ha smentito, ma confermato il vaticinio di Cristo; poichè la *totalità*, cui egli si riferiva, essendo fondata sulla fede, ch'è un atto soprannaturale, libero, sempre umile e generoso, non di rado eroico, non deve intendersi come totalità numerica o quantitativa, ma come integrità specifica o qualitativa. « Dicit autem *omnia*, non omnes, osserva S. Tommaso, quia non omnes trahuntur ad Filium. *Omnia*, inquam, *traham*, idest animam et corpus. Vel omnia genera hominum, scilicet Gentiles et Iudaeos, servos et liberos, mares et feminas. Vel omnia praedestinata ad salutem » (2).

Le tesi cristologiche, o meglio, l'antitesi e quindi la *contraddizione* dei Modernisti alla Cristologia cattolica, tradizionale: la sola veramente e integralmente positiva, viene riassunta nelle seguenti proposizioni del Decr. *Lamentabili*:

27. Divinitas Iesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma, quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit.
28. Iesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret.
29. Concedere licet Christum, quem exhibet historia, multo inferiorem esse Chisto, qui est obiectum fidei.

---

(2) *Comment. in Ep. ad Rom.*, c. XII, lect. V.

Nell'Enc. *Pascendi* la figura del Cristo « modernista », per così dire, appare in una luce apparentemente positiva, che però risulta ombra e tenebra, in confronto con quella divinamente radiosa del Cristo creduto, amato ed adorato dall'autentica coscienza cattolica, sulle basi granitiche della vera esegesi evangelica e della storia.

Ecco infatti come viene fedelmente riprodotto il Cristo dei Modernisti nell'Enc. *Pascendi*, socondo le linee o regole proprie della loro critica, applicate alla persona storica di Gesù: « Quell'*Inconoscibile,* di cui parlano (i Modernisti), non si presenta già alla fede come nudo in sè ed isolato; ma sì bene congiunto strettamente a un qualche fenomeno, che, quantunque appartenga al campo della scienza o della storia, pure in certa guisa ne trapassa i confini. Tal fenomeno potrà essere un fatto qualsiasi della natura, che in sè racchiude alcunchè di misterioso: potrà essere altresì un uomo, il cui carattere, i cui gesti, le cui parole mal si compongono colle leggi ordinarie della stroria.

« Or bene la fede, attirata dall'*Inconoscibile* racchiuso nel fenomeno, s'impadronisce di tutto intero il fenomeno stesso, e lo penetra in certo qual modo della sua vita. Da ciò due cose conseguitano. La prima, una tal quale *trasfigurazione* del fenomeno, per una diremmo quasi elevazione sulle condizioni sue proprie, che lo renda acconcio, come materia, alla forma del divino che la fede v'introdurrà. La seconda, un certo *sfiguramento,* nato da ciò che, avendo la fede tolto il fenomeno ai suoi aggiunti di tempo e di luogo, facilmente gli attribuisce quello che nella realtà delle cose non ha di fatto: il che soprattutto avviene quando si tratti di fenomeni di antica data, e tanto più quanto più sono remoti. Da questi due capi i modernisti traggono per loro due canoni: i quali, uniti a un terzo già dedotto dall'agnosticismo, formano quasi la base critica storica.

« Illustriamo il fatto con un esempio, preso dalla persona di Gesù Cristo. Nella persona di Cristo, dicono, la scienza e la storia non trovan nulla al di là dell'uomo.Dunque, in vigore

del primo canone dato all'agnosticismo, dalla storia di essa deve cancellarsi tutto quanto sa di divino.Più oltre, in conformità del secondo canone, la persona storica di Cristo è stata *trasfigurata* dalla fede: dunque fa d'uopo spogliarla di tutto ciò che la innalza sopra le condizioni storiche. Per ultimo, la stessa è stata *sfigurata* dalla fede, secondo insegna il terzo canone: dunque son da rimuoversi da lei i discorsi, i fatti, tutto quello insomma che non risponde al suo carattere, alla sua condizione ed educazione, al luogo ed al tempo in cui visse. — Strano per fermo parrà a noi questo modo di ragionare: ma qui sta la critica dei modernisti ». (3)

Basta questo quadro del Cristo dei Modernisti per convincersi che essi, mentre di moderno nelle loro negazioni e deformazioni non ebbero se non il nome, in realtà si distinsero per una più ostinata e radicale contraddizione alla verità da Cristo stesso rivelata, e poi « trasmessa da Paolo, Giovanni e dai Concili di Nicea, di Efeso, di Calcedonia »: dottrina che essi invano pretendono di presentare come un parto della coscienza cristiana (Decr. *Lamentabili,* prop. 31; Denz. 2031).

Il merito dunque dei Modernisti, anche ponendosi dal loro punto di vista, è ben scarso. In realtà, i motivi stessi delle loro negazioni e deformazioni: *sentimento religioso, vitale immanenza, subcoscienza,* antitesi tra storia e scienza da una parte e fede e teologia dall'altra, altro non sono che frutti genuini dello agnosticismo di Kant e dell'idealismo di Hegel, i cui principî furono applicati alla Cristologia dal Protestantesimo liberale e dal Razionalismo (4).

Predecessori e padri spirituali dei Modernisti possono ben considerarsi, tra i più remoti: gli ebioniti, i doceti, gli gnostici, gli ariani, i nestoriani, i monofisisti; tra i più recenti: i sociniani; tra gli immediati: i sostenitori dei vari « falsi Cristi »: Cristo « settario » o impostore (Reimarus, Eisler, Renan); o « mitico », prodotto cioè dalla fede deformatrice dei fedeli

---

(3) Versione della *Civiltà Cattolica,* 58 (1907, vol. IV), pp. 69-70.

(4) Cfr. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ,* in « Dict. Apol. », coll. 1367-1373.

(Strauss); o « illuso » (Paulus); o « semplice uomo, benchè religiosissimo » (Harnack e discepoli). (5)

Non a torto quindi il Michel, a proposito del ritratto di Cristo delineato da Modernisti e riprodotto dall'Enc. *Pascendi,* conchiude: « On le voit: le modernisme n'est qu'un démarquage à peine déguisé du rationalisme allemand: naturalisme, agnosticisme, évolutionisme, Christ idéal, illusion des générations chrétiennes, tout ce qu'avait inventé, contre la divinité de Jésus et le surnaturel des ses oeuvres, les génies destructeurs de Strauss et de Baur, tout s'y retrouve sous des formules équivalents » (6)

2. *Le origini ateistiche ed evoluzionistiche della Cristologia modernistica.*

La concezione di Cristo, propria dei Modernisti, sembra apparentemente culminare nella negazione della *sua* divinità, a somiglianza delle varie teorie escogitate dai protestanti liberali e dai razionalisti. In verità, essa giunge fino alla negazione della *divinità stessa,* intesa quale suprema realtà, oggettiva, personale, trascendente l'orizzonte dello spirito umano e da questo del tutto indipendente.

I Modernisti hanno conteso alla persona di Cristo il crisma della divinità perchè erano anch'essi schiavi d'una filosofia naturalistica, razionalistica, contraria ad ammettere realtà e valori superiori a quelli derivanti dall'attività creatrice della mente umana, ritenuta norma sovrana di ogni vero e di ogni bene. La condanna quindi del razionalismo agnostico ed ateistico, pronunziata dai Padri del Concilio Vaticano, (7) viene a ricadere logicamente anche su di loro, benchè essi si siano ritenuti innocenti, perchè non tanto arditi da far professione aperta di ateismo o di agnosticismo.

---

(5) Cfr. MONSABRÉ, *Esposizione del Dogma cattolico,* vol. VI, conf. 35, ed. a cura di L. CIAPPI, Torino, 1949 pp. 167-203; A. MICHEL, *Jésus-Christ et le Modernisme,* in « DThCath. », VIII-1, coll. 1370-1386; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*: Le interpretazioni razionaliste della vita di Gesù, ed. 11, n. 194, Roma 1940; C. FABRO, *Modernismo,* in « Encicl. Catt. », VIII, 1952, coll. 1188-1196; Fr. M. BRAUN, O.P., *Où en est le problème de Jésus?,* Bruxelles 1932.

(6) « DThCath », *art. cit.,* col. 1384.

(7) Cfr. Sess. III, *Const. de fide catholica.* Can. *De fide et ratione,* 1-3; Denz. 1816-1818.

Se i Modernisti possono dirsi, in ordine di tempo, gli ultimi fautori di eresie cristologiche, per il radicalismo delle loro negazioni essi superano gli antichi avversari di Cristo, e si allineano con quanti, nei secoli XVIII e XIX, ritennero « a priori » insostenibile, di fronte alla scienza e alla storia, la personalità divina di Cristo, perché indimostrabile per la ragione umana la stessa esistenza di Dio.

Il nesso intimo tra la negazione della divinità di Gesù Cristo e l'ateismo, prima ancora che dall'Enc. *Pascendi,* era stato rilevato con fervida eloquenza da uno dei più grandi oratori francesi del sec. XIX: il Padre Didon. Questi, infatti, trattando de *La foi en la Divinité de Jésus* dinanzi ad un eletto uditorio, nella chiesa della Maddalena a Parigi (Quar. 1892), presentava il seguente quadro storico delle eresie avverse alla divinità di Cristo:

« Le negazioni della divinità di Gesù Cristo, che si sono succedute nel corso dei secoli, possono ridursi a sei: la prima, contemporanea a Gesù Cristo, è quella giudaica; la seconda, che occupa la fine del primo secolo, il secondo ed anche il terzo, si prolunga ancora: è la negazione gnostica; la terza è la negazione ariana che divampa nel quarto secolo. Poi si è avuta, nel settimo secolo, la negazione dell'Islam, la quale si perpetua col Maomettismo in seno al nostro mondo europeo, senza tuttavia mischiarsi ad esso; quindi la negazione sociniana del secolo decimosesto; ed infine, la negazione deista del secolo diciottesimo. Noi siamo oggi, soggiunge il P. Didon, alla settima negazione della divinità di Cristo ». [8]

Questa settima negazione, secondo lo stesso illustre oratore, è quella propria del razionalismo, che imperversò per tutto il secolo XIX. E' questa stessa che raccolsero i Modernisti, verso la fine del secolo, e tentarono di tramandare al sec. XX.

Orbene: « Qual è, si domanda il P. Didon, il carattere che si distingue la negazione contemporanea da tutte quelle che l'hanno preceduta? Su quale dottrina essa poggia? »

A questi due quesiti, di somma importanza, l'insigne predicatore della Maddalena, penetrando bene a fondo nella crisi religiosa del suo tempo (che fu l'epoca stessa in cui spuntò, fiorì e si diffuse il Modernismo) dava questa risposta, che troverà poi mirabile conferma nell'Enc. *Pascendi*:

« Che cos'è avvenuto? Una grande, una terribile novità. Noi siamo trascinati — e in ciò si distingue e si caratterizza la negazione contemporanea della divinità di Gesù Cristo — da un movimento d'ateismo che non ha altro esempio nella storia dell'umanità dopo il diluvio. Io

---

(8) *La foi en la Divinité de Jésus,* Parigi 1894, conf. 2a, pp. 34-35.

non so che cos'è accaduto prima del diluvio: forse qualche cosa d'analogo, è possibile; ma ai dì nostri il mondo — io parlo del mondo nel senso in cui l'intendeva Gesù — è trascinato da un movimento d'ateismo d'una violenza inaudita.

« Questo movimento, osserva il P. Didon, consiste nel sopprimere Dio dovunque: soppressione di Dio all'origine delle cose; soppressione di Dio nella loro evoluzione; soppressione di Dio nel loro fine; soppressione di Dio all'origine della vita; soppressione di Dio all'origine delle specie e dei generi; soppressione di Dio all'origine dell'uomo; soppressione di Dio nell'evoluzione della stirpe umana; soppressione di Dio nella coscienza dell'uomo; soppressione di Dio nella società umana; soppressione di Dio nell'anima del fanciullo; soppressione di Dio nel cuore della donna; soppressione di Dio nella legge; soppressione di Dio dappertutto, e nell'universo che noi calpestiamo, e nelle sfere superiori, verso le quali ci spingono le nostre migliori aspirazioni... Ecco su che cosa si fonda la negazione della divinità di Gesù Cristo; essa non è che un caso particolare di quell'epidemia di ateismo che infierisce tra gli uomini ». (9)

Ma quale l'aspetto *positivo*, per così dire, dell'ateismo; o meglio, l'idolo cui viene sacrificata la credenza in Dio? Esso è il naturalismo scientifico, la credenza nella magica realtà dell'evoluzione. « Il movimento d'ateismo, al quale si ricollega la negazione di Cristo come Dio, prosegue il P. Didon, si riassume in una dotrina che oggi si presenta come l'ultima parola della scienza e del pensiero umano, intendo dire la dottrina dell'evoluzione universale e senza Dio ». (10)

Furono, anche i Modernisti, infetti di somigliante ateismo scientifico? Furono essi pure negatori della divinità di Cristo, non tanto per insufficienza di prove storiche e scientifiche, quanto piuttosto perchè convinti che Dio non esiste, nemmeno come Principio Supremo, Creatore e Signore dell'universo e suo ultimo fine?

Invano i Modernisti tentarono di difendersi dalle accuse di *agnosticismo* e di *ateismo*, pretendendo anzi di accordarsi con i grandi luminari della Scolastica nel respingere una dimostrazione « a priori » di Dio e nell'ammettere un'esperienza « a posteriori », che essi però esaltano sopra quella scolastica, perchè non puramente d'ordine scientifico e razionale, ma *individuale, diretta,* frutto del sentimento religioso e consistente in « una certa intuizione del cuore », la quale costituisce il « credente ». Ma l'Enc. *Pascendi* non esita a sollevare il velo di tale

---

(9) *Op. cit.*, pp. 42-43; 44.
(10) *Ib.*, pp. 45-46.

presunta esperienza di Dio, per denunziare almeno il pericolo dell'*ateismo* e dell'*indifferentismo religioso*:

> « Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici! Simili vaneggiamenti li abbiamo già uditi condannare dal Concilio Vaticano. Vedremo più oltre come, con siffatte teorie, congiunte agli altri errori già mentovati, si spalanchi la via all'ateismo. Qui giova subito notare che, posta questa dottrina dell'*esperienza* unitamente all'altra del *simbolismo,* ogni religione, sia pur quella degl'idolatri, deve ritenersi siccome vera ». ([11])

E' infatti un assurdo il pensare che il metodo dell'*immanenza,* proposto dai Modernisti come l'unica spiegazione del fenomeno religioso, sia sufficiente a salvare la verità dell'Essere divino. Poichè se in Dio non si salvano anzitùtto la sua unità e la distinzione reale, personale dall'uomo, ed in più la sua infinita trascendenza, come pretendere di salvare il concetto e l'esistenza stessa *vera* e *propria* del « divino »? Pertanto, volere o no, il metodo dell'immanenza conduce necessariamente allo *pseudo-misticismo* e al *panteismo,* che non si distingue dal vero ateismo:

> « Quanto poi all'*immanenza,* non è agevole determinare ciò che per essa intendano i modernisti; giacchè diverse son fra essi le opinioni. Altri la pongono in ciò, che Dio operante sia intimamente presente nell'uomo, più che non sia l'uomo a se stesso; il che, sanamente inteso, non può riprendersi. Altri pretendono che l'azione divina sia una coll'azione della natura, come di causa prima con quella seconda; e ciò distruggerebbe l'ordine soprannaturale. Altri per ultimo la spiegano in modo da dar sospetto di un senso panteistico; il che, a dir vero, è più coerente col rimanente delle loro dottrine ». ([12])

Una volta ridotto il « divino » ad un semplice fenomeno soggettivo, di ordine sentimentale, secondo le teorie religiose care a Spinoza e a Feuerbach, era logico che i Modernisti contestassero alla persona storica, ben distinta, di Gesù Cristo il carattere oggettivo della divintà. La fede allora nella divinità di Cristo non sarà altro che l'introduzione della forma soggettiva del divino nel fenomeno storico della persona di Cristo, trasfigurata dalla stessa fede, a fine di renderlo materia

---

([11]) « Civ. Catt. », *l. c.,* 73.

adatta a ricevere la suddetta forma, come abbiamo visto più sopra con l'Enc. *Pascendi*.

Ma se la verità della fisionomia divino-umana di Cristo non è rispettata dal modernista, considerato come *filosofo*, come *credente* e come *teologo*, tanto meno essa esce intatta dal suo esame di *storico*, di *critico* e di *apologista*.

Anche questo nuovo aspetto della cristologia modernistica ha trovato nell'Enc. *Pascendi* una presentazione chiara ed oggettiva: « I primi tre canoni di questi tali storici o critici sono quegli stessi principî, che sopra riportammo dai filosofi: cioè l'*agnosticismo*, il teorema della *trasfigurazione* delle cose per la fede, e l'altro che Ci parve poter chiamare dello *sfiguramento*... Così dunque, per conchiudere, *a priori*, come suol dirsi, e dai principî di una filosofia che essi ammettono, ma asseriscono d'ignorare, nella storia che chiamano *reale*, affermano Cristo non essere Dio nè aver fatto nulla di divino; come uomo poi aver Lui fatto e detto quel tanto, che essi, riferendosi al tempo in cui Egli visse, gli consentono di aver operato e parlato » ([12]).

3. *Armonia tra la figura di Cristo secondo l'Enc. « Pascendi » e il Cristo della scienza e della storia.*

Esponendo e condannando la Cristologia dei Modernisti: frutto di agnosticismo e del metodo dell'immanenza, e quindi in contraddizione sia con la divinità di Gesù Cristo che con la verità storica della sua persona e con i caratteri soprannaturali che ne distinsero la vita e l'attività, l'Enc. *Pascendi* riaffermò, sebbene indirettamente, tanto il Cristo della fede tradizionale quanto quello della scienza e della storia.

Oggi, alla distanza di cinquant'anni, dobbiamo riconoscere non soltanto il carattere provvidenziale della condanna del Modernismo, pronunziata dall'Enc. *Pascendi*, ma anche quello della permissione divina a riguardo dell'uragano che i suoi fautori avevano scatenato. Se già la sapienza umana dei pagani stessi, come osservava S. Agostino contro i Manichei, riteneva che Dio non permette il male se non in vista di un bene maggiore; la sapienza cristiana insegna che tutti gli errori ed i

---

([12]) *Ib.*, pp. 77-78; *Ib.*, pp. 86-87.

mali che affliggono la Chiesa sono da Dio ordinati ad un più luminoso trionfo della verità e della giustizia, di cui è prototipo e fonte il Verbo incarnato.

In realtà, l'antagonismo asserito dai Modernisti tra il Cristo della fede cristiana, da una parte, ed il Cristo della scienza e della storia, dall'altra, non ha fatto che provocare in campo cattolico una più convincente e seducente armonia tra il primo e il secondo. Ciò significa che il vero contrasto era tra i presunti illuminati filosofi, storici e critici, e la verità cristiana. Infatti, alle sorgenti psicologiche della Cristologia e di tutti gli altri errori dei Modernisti trovansi, al dire dell'Enc. *Pascendi,* lo *aberramento dell'intelletto*: « prima ed immediata causa »; la *curiosità* e la *superbia*: « cause remote ».

Ignoranza, derisione e disprezzo della filosofia e della teologia scolastica; stravolgimento della natura e dell'efficacia della Tradizione; disistima dei « santissimi Padri della Chiesa », perchè ritenuti « ignorantissimi di critica e di storia, scusabili solo pei tempi in che vissero »; attenuazione e svilimento dell'autorità dello stesso magistero ecclesiastico, di cui « pervertirono sacrilegamente l'origine, la natura, i diritti e ricantarono contro di esso le calunnie dei nemici: queste le vere sorgenti del Modernismo. [13] Non fa quindi meraviglia che le armi della filosofia, della storia, della scienza e della critica maneggiate con tanta imperizia e presunzione, si siano rivoltate contro chi le impugnava, mentre la divina persona di Gesù Cristo usciva anche questa volta dalla lotta più sfolgorante di divinità, di sapienza e di bontà.

In questa conclusione, che suona ignominia e condanna per il Modernismo, sono concordi i più illustri esegeti e teologi che hanno preceduto o seguito l'avvento del Modernismo. Basti ricordarne alcuni, che riassumono il pensiero anche degli altri.

Il Monsabré dall'alto del pulpito di Notre-Dame di Parigi, nella quaresima del 1878, riffermava la concordia perfetta tra il Cristo della fede cattolica e quello della storia evangelica,

---

(13) Cf. « Civ. Catt. », *l. c.*, pp. 95-98.

contro tutte le depravazioni dei « falsi Cristi », anti-cattolici perchè anti-storici. « I falsi Cristi, egli asseriva, sono troppo numerosi: questo è il minimo dei loro difetti. Tutti peccano per un vizio radicale di costituzione, che li condanna a morire di mala morte ». [14]

All'illustre oratore di Notre-Dame, faceva eco, alcuni anni più tardi (1892), il suo confratello P. Didon, che dal pulpito della Maddalena proclamava l'intima armonia esistente tra le leggi eterne della ragione umana e la verità impersonata da Gesù Cristo.

« Tutto ciò che è umano passa. Ed io amo constatare oggi che, per attaccare Gesù Cristo, occorre attaccare la ragione eterna dell'uomo. Quando una dottrina si riduce a distruggere la ragione, a fine di abbattere la divinità di Colui dinanzi al quale noi ci prostriamo, essa ha pronunziato la sua propria condanna. La ragione non è distruttibile; essa è eterna come l'essenza del tutto. Nulla si distrugge, nulla si perde. I negatori possono godere di una fama effimera. Noi abbiamo fiducia in Cristo. Egli ha stretto alleanza, un'alleanza eterna, indissolubile con la grande natura umana, che egli ha sposato, secondo il forte linguaggio della Scrittura ». [15]

Ma non solo c'è armonia tra la ragione filosofica e il Cristo della fede, ma anche tra il Cristo della fede interiore e quello della storia e del Magistero della Chiesa:

« La credenza nella divinità di Gesù Cristo non è soltanto un fatto interno, avente la sua realtà nella coscienza dei credenti e la sua affermazione pubblica nella Chiesa cattolica: essa è ad un tempo un fatto e un dogma. Un fatto registrato in libri autentici e vincolato alla catena degli avvenimenti della storia, di cui forma il principale anello: un dogma che è la sintesi e il fondamento stesso di tutto il *credo* della Chiesa. Da ciò risulta che i negatori della divinità di Gesù Cristo, fedeli al loro metodo che sopprime *a priori* Dio dovunque, hanno dovuto proce-

---

(14) Conf. XXXVI, ed. it., p. 192.
(15) P. DIDON, *op. cit.*, pp. 59-60.

dere logicamente alla soppressione di questa divinità in tutti i documenti autentici dove essa era attestata, nei fatti della staria di cui essa occupa il centro, e finalmente nei dogmi di cui essa rappresenta la sintesi ed è il fondamento ». ([16])

La critica esegetica non fa che accertare la verità storica e questa non può che risultare in pieno accordo con la verità teoretica ed assoluta. « Lo storico che vuol rispettare la storia, — ed ogni storico aspira e deve aspirare a questo rispetto, — è tenuto a riconoscere la sovranità del fatto, non già in opposizione alla sovranità del diritto, ma nel senso che il fatto, una volta accertato, s'impone invincibilmente » ([17])

E' pertato arbitrario ed infondato il ricorrere alla teoria dell'evoluzione per spiegare il sorgere e l'affermarsi della fede nella divinità di Cristo, quando questa fede, come attestano i Vangeli, si manifesta già limpida e perfetta agli albori del Cristianesimo. « Non è progressivamente, scrive ancora il P. Didon, che i fedeli hanno adorato Gesù come Dio; è fin dalla prima ora che i dispepoli hanno salutato in lui il Cristo, il Figlio di Dio vivo: le Lettere di S. Paolo, scritte alcuni anni dopo la morte del Maestro, queste Lettere, in mancanza di ogni altro documento, lo provano fino all'evidenza. L'idea di una deificazione progressiva è un puro romanzo creato per le necessità della critica ». ([18])

Il risultato finale della dottrina evoluzionistica, applicata dalla critica alla credenza nella divinità di Gesù Cristo, non poteva essere più disastroso. « La dottrina evoluzionistica voleva sopprimere Dio, servendosi, a tale scopo, del procedimento della critica; ma la critica, al contrario, ha servito ad operare la rovina. Sia che la si giudichi in se stessa, sia che la si giudichi nelle sue applicazioni ai documenti, ai fatti della storia e al *Credo* della Chiesa, la tesi dell'evoluzione è insostenibile. Essa deve essere ripudiata da una ragione sana e libera ». ([19]) Altrettanto si

---

([16]) *Ib.*, pp. 61-62.
([17]) *Ib.*, p. 76.
([18]) *Ib.*, pp. 89-90.
([19]) *Ib.*, p. 91.

dica della dottrina dell'*immanenza,* che altro non è se non l'evoluzione estesa allo spirito umano e alle sue manifestazioni e creazioni.

Da un rapido sguardo gettato sulla critica evangelica acattolica, che dal periodo del Modernismo e dell'Enc. *Pascendi* arriva fino ai giorni nostri, si hanno la conferma e il consolidamento delle conclusioni formulate dai due insigni oratori francesi, sanzionate poi con suprema autorità dal vigile Pastore del gregge di Gesù Cristo, S. Pio X, nella sua immortale Enciclica.

E' all'illustre esegeta P. Braun, O.P., che siamo debitori di questa visione aggiornata e sintetica del problema di Cristo. Appare pertanto opporto il riferire per intero la *Conclusion* del suo pregevole studio: *Ou en est le problème de Jésus?* ([20])

« Non abbiamo atteso fino a questo momento per constatare che i principali sistemi della critica evangelica immaginati dall'inizio del secolo sono in contraddizione fra di loro. In ultima analisi, non fanno che distruggersi a vicenda. Ciascuno di essi ha messo in luce verità parziali, il cui insieme costituisce la risposta più adeguata alla questione che ci siamo posta al principio di queste lezioni.

Al protestantesimo liberale siamo debitori di aver mostrato nel Cristo dei Vangeli la somma di virtù esimie e ben armonizzate, che soltanto per un prodigio possono ammirarsi riunite in un solo individuo. Gli escatoligisti hanno insistito, sia pur alterandolo, sull'alto concetto che Gesù aveva della sua missione messianica. Sotto molteplici punti di vista, M. Goguel si ricollega agli escatologisti. Ma, in accordo coi liberali, egli si compiace nel considerare nella persona del Maestro un genio religioso eccezionale, dotato di straordinarie qualità sotto tutti gli aspetti. I partigiani della *Formgeschichte* ci mostrano, agli albori delle origini cristiane, così evedente che essi si sentono in grado di rifarne la genesi, una credenza ferma e ben radicata nella risurrezione e nella divinità del Salvatore. I mitologi final-

([20]) *Editions de la Cité Chrétienne,* Bruxelles-Parigi, 1932.

mente fanno osservare, non senza ragione, quanto la genesi della fede cristiana, durante il ristretto lasso di tempo di cui siamo oggi costretti ad accontentarci, sarebbe inverosimile se, come suppongono i liberali e gli escatologisti, Gesù non fosse stato che un semplice mortale, elevato al rango divino da alcuni discepoli illusi.

Tutte queste diverse osservazioni, qualunque sia la loro provenienza, sono di una grande importanza. E' bastato il prestare ad esse attenzione per ricavare dai Vangeli, e particolarmente dal Vangelo di S. Marco, una serie di fatti incontestabili, vale a dire: l'esistenza storica di Gesù al tempo di Tiberio; la sua perfezione, i suoi poteri taumaturgici, la sua convinzione di essere il Messia e il Figlio di Dio; la credenza dei discepoli nella Risurrezione, fondamento della fede cristiana primitiva.

Una volta ammessi questi fatti, il problema di Gesù era virtualme risolto. Non occorreva altro che un pò di serena riflessione perchè la testimonianza di Gesù, contenuta nei Vangeli e già garantita da tutta la vita del Salvatore, ci apparisse sotto il sigillo infallibile di Dio.

Per quanto paradossale possa sembrare, tal è il risultato dell'immenso sforzo perseguito dalla critica evangelica contemporanea. E' il solo che risponda fedelmente alle legittime conclusioni della storia ». (21)

Non diversa da quella del P. Braun, è la visione che dei risultati fallimentari della critica acattolica presenta l'illustre Abate G. Ricciotti, nella sua tanto celebrata *Vita di Gesù Cristo*. Ecco le parole, con le quali conchiude il suo erudito capitolo introduttivo su *Le interpretazioni razionaliste della vita di Gesù*: « Nel campo di sinistra, insomma, il Gesù storico sembra destinato inesorabilmente alla tomba. Su un angolo di quella tomba i mitologi, o i loro successori, scriveranno NEMO; gli escatologisti o i loro successori rifiuteranno questa iscrizione come grave offesa alla storia, e in un altro angolo scriveranno

(21) *Op. cit.*, pp. 411-412.

IGNOTUS; ma poi gli uni e gli altri si aiuteranno a vicenda a rotolare la pietra all'ingresso della tomba, vi apporranno di comune accordo i sigilli, e davanti alla porta chiusa si sdraieranno insieme a far la guardia ». (22)

Ma la tomba di Cristo, fin dalle prime ore del terzo giorno dalla sua morte, è risultata *vuota.* Soltanto il mistero della Risurrezione, creduto non senza esitazioni dai discepoli di Gesù, ma poi da essi confessato e propagato in tutto il mondo con coraggio fino al martirio, è anche oggi, nonostante tutti i tentativi della così detta « critica scientifica », la sola vera chiave dell'enigma del sepolcro sigillato e poi trovato vuoto.

Grazie al provvido e decisivo intervento di S. Pio X, con l'Enc. *Pascendi,* le contestazioni dei Modernisti riguardo alla divinità di Gesù Cristo e al valore storico della risurrezione non hanno trovato eco tra i teologi moderni che si professano cattolici. Anche i promotori della « nouvelle théologie », richiamati sapientemente a dovere dalla Enc. *Humani Generis* (15 agosto 1950) del Sommo Pontefice Pio XII, non hanno osato estendere i « velenosi frutti » delle loro « novità » al campo della Cristologia, cioè alla divinità, alla scienza, alla onnipotenza e alla risurrezione di Gesù, pur non rifuggendo dal devastare ancora una volta il sacro recinto della Soteriologia, pervertendo la nozione di soddisfazione offerta da Cristo a Dio per noi. (23)

Rivendicando, contro lo spirito di contraddizione dei Modernisti, uno dei misteri fondamentali della fede cristiana, l'intrepido S. Pio X difendeva altresì, quale vigilantissimo Supremo Pastore, i valori essenziali della vita cristiana. Infatti, come

---

(22) *Vita di Gesù Cristo,* ed. 14a, 1955. Identiche a quelle del Braun e del Ricciotti, sono le conclusioni di altri illustri esegeti o apologeti cattolici (ad es.: Benoit, McGinley, Malevez, Marlé, Guitton), dopo i più recenti tentativi fatti da esegeti e da teologi e protestanti (come K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann) per riaffermare, su nuove presunte basi esegetiche e storiche, il dissidio tra il Cristo della storia e il Cristo della fede (Cfr. R. TUCCI, S. I. *La fede della Comunità primitiva e il Cristo della storia,* in *Civiltà Cattolica,* 108. vol. IV, 1957, pp. 122-136).

(23) *AAS,* 42 (1950), p. 570.

osserva il suo successore, gloriosamente regnante, Pio XII: « I due Apostoli, Pietro e Giovanni, sono concordi nel fare della fede nella divinità di Nostro Signore il centro della vita cristiana. » ([24])

Nel rileggere quindi l'Enc. *Pascendi,* nel cinquantenario dalla sua apparizione all'alba del nostro secolo XX, non possiamo che apprezzarne maggiormente i meriti dottrinali e pastorali; e annoverare questo insigne documento del magistero pontificio di S. Pio X tra le pietre miliari della Cristologia cattolica, insieme agli Atti dei Concili di Nicea, di Efeso, di Calcedonia e alle immortali Omelie del più eloquente celebratore della persona divina del Verbo incarnato, il Sommo Pontefice S. Leone Magno.

([24]) Discorso del 29 giugno 1952: *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII,* vol. XIV, p. 235.

P. Carolus Balic O.F.M.

DE AUCTORITATE ECCLESIAE CIRCA APPARITIONES SEU REVELATIONES

Adnotationes ad litt. encycl. « Pascendi » occasione primi centenarii apparitionum Lourdensium

Etiamsi revelatio, quae obiectum fidei catholicae constituit, morte ultimi apostolorum clausa sit, tamen certum est fuisse aliquando veras apparitiones et revelationes privatas. De hisce in antiquitate christiana magisterium ecclesiasticum vix ac ne vix quidem curam gerebat. Nostris autem temporibus interventus huius magisterii in dies frequentior fit, ut quasdam ex huiusmodi revelationibus reiciat tamquam falsas et spurias, alias vero veluti magni momenti pro vita ecclesiastica commendet. Quod quidem non solum episcopi, verum et ipsi Summi Pontifices faciunt sub varia forma, non exclusis ipsis quoque litteris encyclicis.

Porro, non desunt theologi qui magisterio ecclesiastico facultatem denegent sese pronuntiandi circa contentum revelationum privatarum, cum hae non includantur, secundum eos, in obiecto magisterii ecclesiastici (1); dum alii aliter sentiunt,

---

(1) Michel A., *Scapulaire*, in *Dictionaire de théologie catholique*, XIV parte 1a 1957: « Il n'appartient pas à l'Église de se prononcer sur le contenu des révélations privées, ces révélations débordant l'objet du magistère. L'Église les considère cependant comme respectables et humainement recevables, quand elles se présentent à nous dans des conditions telles que leur authenticité ne semble pas pouvoir être contestée. Mais, même en ce dernier cas, nous ne saurions les recevoir qu'en les interprétant conformément aux exigences de la règle de la foi, c'est-à-dire en les confrontant avec les enseignements formels de l'Ecriture et du magistère ecclésiastique ».

asserentes nempe et ius et munus eiusdem magisterii iudicium ferendi circa naturam factorum et revelationum quae originem divinam pro se vindicant (2).

Auctores vero qui putant Sedem Apostolicam de facto numquam iudicium edixisse in favorem alicuius apparitionis privatae, ordinarie recurrunt ad litteras encyclicas « Pascendi » S. Pii X, in quibus allegatur et comprobatur decretum S. Congregationis Rituum diei 2 maii 1877: « Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana iuxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam » (3).

Sane, quae in « Pascendi » leguntur, traditionalem doctrinam Ecclesiae exprimunt, et si generatim considerentur, momentum suum obtinent. Ecclesia enim multarum revelationum et apparitionum non « facti veritatem asserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet ». Et qui tali prudentia procedit « metu omni vacabit ».

At, cum hoc nostro saeculo non raro magisterium Ecclesiae magis magisque sese interponat in affirmandis quibusdam

---

(2 Ottaviani A., *Siate, cristiani, a muovervi più gravi,* in *L'Osservatore Romano,* 4 febbraio 1951. Cf. Stählin C. M., S. I., *Apariciones. Ensayo critico,* Madrid 1954, 24: « Prescindimos aqui de se pertenece o non al magistero de la Iglesia el pronunciarse afirmativamente sobre la autenticidad de una aparición ».

(3) Pius pp. x, *Litterae encyclicae de Modernistarum doctrinis. Pascendi dominicis gregis mandatum,* in ASS 40 (1907) 649: « Quum autem de piis traditionibus iudicium fuerit, illud meminisse oportet: Ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, abhinc annis XXX, edicebat: "Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana, iuxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam". Hoc qui teneat, metu omni vacabit. Nam Apparitionis cuiusvis religio, prout factum ipsum spectat et relativa dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti: prout vero absoluta est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas Sanctorum qui honorantur. Similiter de Reliquiis affirmandum ».

factis apparitionum, idque in specie quoad factum apparitionum marianarum Lourdensium, quaestio moveri posset, utrum regula generalis, stabilita quoad apparitiones in genere, etiam apparitioni Lourdensi accommodari queat.

Ut autem solutio huius non parvi momenti quaestionis expeditius solvatur, non absque utilitate erit imprimis considerare viam ac rationem sese gerendi Sedis Apostolicae circa quasdam apparitiones marianas saeculi elapsi, tempore scilicet quo litterae encyclicae « Pascendi » parabantur; ex quibus clare apparebit diversos inveniri gradus in approbationibus et damnationibus Sanctae Sedis quoad apparitiones, incipiendo inde a simplici tolerantia et approbatione permissiva usque ad approbationem veluti sollemnem et positivam, quamquam non canonicam.

/

I. — VIA AC RATIO SESE GERENDI SEDIS APOSTOLICAE CIRCA APPARITIONES TEMPORE QUO PARABANTUR LITTERAE ENCYCLICAE « PASCENDI »

1) *De apparitionibus marialibus in Pellevoisin.*

Estelle Faguette, femina trigesimum tertium aetatis annum agens, domestica Dominae Comitissae La Rochefoucault, quae domicilium habebat in pago Pellevoisin, dioecesis Bituricensis, die 19 februarii 1876 statim et radicaliter sanata est a gravissima infirmitate, nempe peritonitide tuberculosa cum tumore et cavernis in pulmone.

Estelle, quae iudicio trium medicorum mori debuerat, sanationem suam, interventui miraculoso beatissimae Virginis adscripsit, affirmans Deiparam iam die 14 februarii sibi apparuisse, et die 16 sanationem pro die 19 annuntiasse.

Praeter miraculosam sanationem, Estelle varias quoque communicationes beatissimae Virginis in quindecim apparitionibus recepisse fatebatur quae finem habuerunt die 8 decembris eiusdem anni. Maria se ipsam Matrem totam misericordiosam nuncupaverat: « Je suis mère toute miséricordieuse et maîtresse de mon Fils ». Item edixerat sibi in promptu esse thesauros sui Filii, qui sunt aperti; se venisse propter

conversionem peccatorum, etc. Deinde Maria revelaverat novum scapulare Sacratissimi Cordis et iusserat, ut divulgaretur, promiseratque pluviam gratiarum illis qui in tali divulgatione insudarent ([4]).

Ordinarius loci De La Tour d'Auvergne permisit cellae in qua sanatio locum habuerat transformationem in sacellum, erectionem confraternitatis sub titulo Matris totius misericordiae, necnon divulgationem scapularis; duas quoque commissiones inquisitionis instituit: unam quoad sanationem instantaneam, radicalem et completam, alteram vero quoad realitatem apparitionum. Sed, proh dolor, antequam conclusiones ederet, obiit anno 1879. Eius successor immediatus, Marchal (1880-1893), non tam sollicitam curam de istiusmodi apparitionibus gerere voluit, econtra cardinalis Boyer anno 1896 a Leone XIII obtinuit ut confraternitas ad gradum archiconfraternitatis elevaretur ([5]).

Interea ipsa Estelle Faguette venit in Urbem, ubi in audientia privata, die 30 ianuarii 1900, totam rem Vicario Christi enarravit; atque die 4 aprilis eiusdem anni iam decretum S. Congregationis Rituum respiciens scapulare proprie dictum S. Cordis Jesu, publici iuris factum est, quod quidem « scapulare — ut dicitur in decreto — conficitur ex binis de more partibus laneis albi coloris, per duplicem chordulam seu vittam coniunctis, quarum una habet emblema S. Cordis Iesu, prouti pingi solet, altera autem refert imaginem B.M.V. sub titulo *Mater misericordiae* » ([6]).

([4]) Cf. Bauron P., *Notice sur Nôtre Dame de Pellevoisin*, ed. 4, Lyon-Pellevoisin 1904; *Nôtre Dame de Pellevoisin et le Sacré Coeur ou Manifestation des miséricordes divines en faveur de la France*, par l'auteur de « Allons au ciel », ed. 6, Paris 1901; Bernoville G., *Pellevoisin. Le village de la Vierge*, Paris 1913; Engelbert Omer, *Les apparitions de la Vierge aux* XIXe *et* XXe *siècles*, Paris 1948, 48-57; Molaine P., *L'itineraire de la Vierge Marie*, Paris 1952, 279-310; Wernz van Schroeder, *Le apparizioni mariane di Pellevoisin e Pontmain*, Casale Monferrato 1952.

([5]) Cf. Dr. Huguet, *Marie Immaculée dans la tempête actuelle arc-en-ciel et arbitre de paix entre Dieu et les hommes. Rapport présenté, lu et approuvé au Congrès Marial international à Einsiedeln*, ed. 2, Paris 1907, 28-30.

([6]) Cf. *Analecta ecclesiastica seu Romana Collectanea*, 8 (1900) 206.

Cum vero multis videretur hoc decreto approbatas fuisse apparitiones Pellevoisin (etiamsi ibi titulus non sit *Mater tota misericordiosa,* sed potius ille traditionalis *Mater misericordiae*), S. Congregatio S. Officii, die 31 augusti 1904, edicit decretum in quo asseritur neque approbationem scapularis neque confraternitatis sive directe sive indirecte posse allegari tamquam approbationem ipsarum apparitionum:

« Quamvis devotio scapularis SS.mi Cordis Iesu et adscriptio inter sodales piae confraternitatis, in loco vulgo Pellevoisin, a B. Virgine Matre Misericordiae nuncupatae, probatae sint, nullam tamen ex dicta approbatione sive directam sive indirectam approbationem sequi quarumcumque apparitionum, revelationum, gratiarum curationum aliorumque id genus quae praedicto scapulari vel piae confraternitati quovis modo referri vellent » ([7]).

Nunc autem ubique dictitabatur Sanctam Sedem non tantummodo non approbasse, verum etiam condemnasse et prohibuisse apparitiones Pellevoisin. Cui rumori occasionem dedit instructio data Archiepiscopo Bituricensi a S. Congregatione

---

([7]) *Acta S. Sedis,* 37 (1905) 373-374: « In congregatione generali S.O., habita feria quarta die 31 augusti p.p., expensis omnibus quae ad supremum hoc tribunal delata sunt circa cultum B. M. V. vulgo de Pellevoisin, Emi Dni Cardinales una mecum Inquisitores Generales decreverunt: Quamvis devotio Scapularis SSmi Cordis Iesu et adscriptio inter sodales piae Confraternitatis in loco vulgo Pellevoisin a B. Virgine Matre Misericordiae nuncupatae, probatae sint; nullam tamen ex dicta adprobatione sive directam sive indirectam adprobationem sequi quarumcumque apparitionum, revelationum, gratiarum curationum aliorumque id genus, quae praedicto Scapulari vel piae Confraternitati quovis modo referri vellent; eos vero omnes, sive sacerdotes sint sive non, qui libros vel diarios in vulgus edunt, sedulo curare debere ut adamussim, prout conscientia dictat, sequantur normas in Constitutione Apostolica Officiorum praefixas (cf. ASS vol. 30, p. 39); et qui verbo Dei praedicando incumbunt, ut servent omnino praescriptiones Concilii Lateranensis V et Tridentini, sess. XXV, circa praedicationem apparitionum et miraculorum; et ecclesiarum demum rectores qui eiusmodi piam Confraternitatem in propriis ecclesiis institui, statuasque vel picturas B. Virginis sub praedicto titulo Matris Misericordiae dicari satagunt, ut regulis pro Scapulari SSmi Cordis a Sacra Rituum Congregatione statutis sine ulla restrictione in posterum se conforment ».

Cf. *Décret du Saint-Office sur la question de Pellevoisin,* in *Notre-Dame de Miséricorde et la vie catholique,* 11 (1904) 129-135. Pag. 133: « L'esprit et la lettre de ce décret montrent avec évidence: Que la manière dont Mgr l'archevêque de Bourges a compris et traité le culte de la sainte Vierge établi à Pellevoisin est la bonne et qu'elle est hautement approuvée par le Saint-Office, tribunal suprême de l'Eglise... ».

Concilii, in qua inter alia dicebatur: « Advigila etiam ne in tua dioecesi, praesertim in loco vulgo *Pellevoisin, mentio fiat ulla de adserta ibidem apparitione Deiparae. Id enim Congregatio S. Inqu. omnino vetuit* » ([8]).

At non cessantibus undique ad Sanctam Sedem accusationibus et interrogationibus hac de re, Em.mus Card. Merry Del Val, qua Secretarius Status Suae Sanctitatis, die 20 iulii 1907 declaravit S. Congregationem Concilii litteris diei 2 ianuarii 1907 dare noluisse aliquam decisionem formalem circa apparitiones Pellevoisin, sed tantummodo in memoriam revocasse decretum S. Officii, cuius sensus erat non posse de hisce apparitionibus sermonem fieri tamquam si essent *approbatae* ab Ecclesia ([9]).

Sic itaque devotio erga beatissimam Virginem de Pellevoisin, divulgata a missionariis S. Cordis, a missionariis Immaculatae Conceptionis, a missionariis Oblatis, a missionariis Assumptionis aliisque, ubique novo vigore nutriri coepit. Apparitiones ut tales non erant approbatae, sed nec condemnatae; unicuique licebat praestare illis fidem humanam, iuxta traditionem quam fert, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam.

2) *De apparitionibus B. Virginis in pago Tilly.*

Ad finem saeculi proxime elapsi, scil. inter annum 1896 et 1898, Beatissima Virgo multis personis apparuisse dicitur in Normandia catholica, videlicet in pago dioecesis Baeux, vulgo nuncupato Tilly-sur-Seulles, qui exstat inter hanc civitatem et Caen. Principalis autem actrix erat Maria Martel, puella viginti quattuor annorum, una cum Louise Polnière et Paul Guérard.

([8]) Wernz van Schroeder, *op. cit.* 37-40. Pag. 37: « L'opposizione formale scoppiò col terzo successore di Mons. Amabile, Mons. Sevonnet, e durò dal 1897 fino al 1909 ». Cf. *Semaine Religieuse de Bourges,* 20 aprilis 1907; *Univers,* 22 aprilis 1907.

([9]) Wernz van Schroeder, *op. cit.* 39-40.

Virgo apparuit sub diversis formis: e nube exiens, subridens, tristis, etc.

Praecipuus finis apparitionum erat ut mundus ab impietatibus, scholae etiam et institutiones catholicae a destructione intentata a Statu laico et liberali salvarentur. Ad quod medium efficacissimum obtinendum commendabatur constructio magnificae basilicae, quae veluti in compendio contineret omnes anteriores apparitiones et gratias a Deo Galliae datas. Porro, divulgatio devotionis erga Sacratissimum Cor, Rosarii recitationis aliarumque piarum orationum et laudum Deo beatissimaeque Virgini iubebantur.

At, non omnia erant iucunda in hisce apparitionibus: praedicebantur enim flagella, destructiones civitatum (et inprimis Parisiensis civitatis) et diversa alia mala, nisi mundus converteretur, si homines sese opponere auderent hisce apparitionibus.

Ex altera parte sanationes, prodigia et miracula haud pauca narrabantur associata istis apparitionibus. In arbore quadam statua apparitionum B. Virginis fuit posita, quae etiam obiectum admirationum varii generis erat (10).

Auctoritas ecclesiastica statim ab initio hisce apparitionibus contraria sese ostendit. Die 17 martii 1897 Congregatio S. Officii sequens edit decretum: « Episcopus curet vitandum quidquid directe vel indirecte approbare videatur visiones, peregrinationes etc. » (11).

Nonnullis tamen videbatur apparitiones fuisse reales, eo vel magis quia miracula et prodigia fieri continuarent. Unde initio nostri saeculi, regnante S. Pio X, iterum quaestio de apparitionum charactere posita fuit. Ita, e. gr., P. Lesserteur totam rem in congressu internationali mariano Friburgensi narravit, proponendo votum ut competens auctoritas ecclesiastica inquisitionem officialem perficeret, utrum an non apparitiones et facta quae Tilly evenerant ordinis supernaturalis essent (12). At hoc votum minime praesentatum fuit in sessio-

---

(10) Cf. Lesserteur, *Les apparitions de la Sainte Vierge à Tilly-sur-Seulles* (Calvados), in *Compte-Rendu du Congrès Marial* (Fribourg 1902), II, Blois 1903, 401-423; Idem, *Nôtre Dame de Tilly*, Vannes (s.a. ouvrage... non mis dans le commerce); Gombault F., *Les apparitions de Tilly-sur-Seulles. Réponse au rapport de M. l'abbé Brettes,* Blois 1897.

(11) *Decretum S. Officii* diei 17 martii 1897, in *Analecta ecclesiastica*, 5 (1897) 143.

(12) Lesserteur, *l. c.,* 420: « Si le rapporteur a été assez heureux pour vous faire partager ses convinctions et ses espérances, il vous demande d'émettre le voeux que l'autorité compétente veuille bien faire une enquête officielle pour s'assurer des faits et définir leur caractère ».

ne generali pro definitiva acceptatione; immo relatio, de qua sermo, in Actis Congressus furtim inserta fuisse videtur; cumque statim ac separatim fuerit divulgata, archiepiscopus Tolosanus eius lecturam prohibuit, eo quod tamquam vera exhiberet apparitiones et facta miraculosa, de quibus auctoritas ecclesiastica definitivum iudicium nondum protulerat ([13]). Unde propagatione huius decreti motus ac propter controversiam de hac re cum auctoritate ecclesiastica initam, P. Lesserteur scribere non timuit Ecclesiam catholicam *obligatam* esse fideles de hac re illuminare et iudicium proferre ([14]).

Audax autem assertio Lesserteur a magisterio ecclesiastico fuit qualificata tamquam non catholica et erronea, ea de causa quod Ecclesia rationes habere possit per certum temporis spatium nullum iudicium dandi ([15]).

([13]) *Semaine Religieuse de Toulouse*, 2 augusti 1903; *L'Univers*, 7 augusti 1903.

([14]) *L'Univers*, 4 septembris 1903.

([15]) Epistola Card. Merry del Val ad P. Delpech, Superiorem Generalem Congregationis Missionum exterarum, diei 14 sept. 1905. — Quoniam haec epistola nullibi, in quantum scimus, publici iuris facta fuit, opportunum duximus illam hic integram afferre, prout invenitur in Archivio Secreto Vaticano, Rubb. 9, anno 1903, 644; grati animi sensus pandendo erga Exc.mum Dominum A. Dell'Acqua, Substitutum Secretariae Status, et Exc.mum Dominum M. Giusti, Praefectum Archivii Secreti Vaticani, qui humainter effecerunt ut huius epistolae exemplar nobis praesto sit. Epistola inscribitur: « Rome 14 sept. 1903. — Au Rev. Père Bernard Delpech, Supérieur de la Société des Missions Etrangères ». En textus: « Mon très Révérend Père, Je regrette de devoir signaler à votre attention un fait assez grave et qui exige de la part des Supérieurs de la Société des Missions Etrangères une intervention efficace de leur autorité pour y porter remède. — Le R. P. Lesserteur, qui semble vouloir à tout prix s'engager dans la controverse, a publié dans « l'Univers » (N. du 4 Septembre) à propos des Apparitions de Tylly-sur-Seulles, une lettre que le Saint Siège ne peut que désapprouver. Dans ce document l'auteur fait les déclarations droit d'être éclairés. — Lorsque des faits, qui, de prime abord, presentent tous les questions de ce genre, et ne veut pas que les fidèles préviennent son jugement; *mais c'est à condition, bien entendu, qu'elle donnera ce jugement,* car les fidèles ont droit dètre éclairés. — Lorsque des faits, qui, de prime abord, présentent tous les caractères du surnaturel le plus impressionant, seu produisent, peut on espérer que les foules demeurent passives et indifférentes, si, pendant des années entières, l'autorité ecclésiastique ne porte aucune décision, si surtout rien ne laisse supposer qu'elle s'en occupe? Non, elles se forment des jugements, qui, dans certains cas puorront être gravement déraisonnables et nuisibles. Pour obvier à paraeil inconvénient, on peut alors demander respectueusement, à l'autorité ecclésiastique, puisqu'à elle seule est réservé ce droit d'clairer la piété des fidèles ». — Or, le principe ainsi énoncés est clairement érroné et contraire à l'esprit catholique. Si l'Autorité Ecclésiastique, surtout par rapport à des questions de fait et d'une nature aussi délicate, ne juge pas opportun, utile, nécessaire ou possible de se prononcer sur le caractère surnaturel des fait allégués, et, en se réservant le droit d'une décision éventuelle, enjoint aux

In decreto S. Officii de anno 1897 dicitur quod episcopus « per aliquod diarium catholicum notificet fidelibus iudicium circa rem spectare ad auctoritatem ecclesiasticam, cui, si iudicium emiserit, standum erit. Interim ecclesiasticis prohibeat, ne aliquam partem capiant in examinanda re. De remotione imaginis ipse provideat, si et quoties opportunum iudicaverit ». Reapse imago in arbore remansit nec definitivum iudicium unquam fuit formaliter datum. Nihilominus tamen ipsa norma qua episcopus debebat curare « vitandum quidquid directe vel indirecte adprobare videatur visiones, peregrinationes », quemadmodum et condemnationes Ordinarii sufficientes erant ut paulatim apparitiones Tilly oblivioni in mundo catholico traderentur [16].

3) *De apparitionibus Lourdensibus.*

Historia apparitionum Lourdensium et difficultatum quae superatae sunt, satis nota est. Nemo etiam est qui ignoret iam saeculo proxime elapso Vicarios Christi, Pium IX et Leonem XIII, variis privilegiis spiritualibus sanctuarium Lourdense ornasse, immo hunc alterum anno 1892 permisisse officium proprium ac Missam « In apparitione B. Mariae Virginis Immaculatae ». In Oratione Missae dicitur « quaesumus, ut, *eiusdem Virginis Apparitionem celebrantes* », et in lectione quarta secundi nocturni dicitur: « Anno quarto a dogmatica definitione de Immaculato Beatae Virginis Conceptu, ad Gavi fluminis oram

---

particuliers de s'abstenir entretemps de toute discussion, et leur défend d'exprimer publiquement des appréciations et des jugements sur la question, tous les vrais fidèles sont déjà suffisamment éclairés sur la manière de se comporter et ont le devoir d'obéir. Les prêtres sortout doivent être les premiers à donner le bon exemple, les premiers à respecter et à faire respecter la réserve que le Saint Siège juge opportun de maintenir même pendant des années entières, les premiers à ne pas réclamer ce qu'ils n'ont aucun droit à éxiger de l'Autorité suprème. Je viens donc Vous dire, mon très Révérend Père, que la lettre du Père Lesserteur a causé une impression pénible au Saint Père, et vous prier de donner l'ordre à l'auteur de se conformer exactement à la ligne de conduite tracée par l'Autorité Ecclésiastique, de ne plus se permettre des commentaires semblables sur la question de principe et de ne plus intervenir dans l'affaire des « Apparitions de Tylly-sur-Seulles ». — Veuillez agréer, mon très Révérend Père, l'expression de mes sentiments dévoués en NS ».

(16) Cf. *Les apparitions de Tilly (1896-1899) et sa destruction (1944)*, in *Les échos du surnaturel*, Publication mensuelle. aprilis-maii 1950, 1-2: « Tilly changea 23 fois de camp, libéré 12 fois par les Anglo-Canadiens, le bourg fut repris 11 fois par les Allemands, en 17 jours. Pendant plusieurs semaines on a pu entendre la radio répétant des centaines de fois, dans le monde entier, et dans toutes les langues, du matin au soir, et du soir au matin, des communiqués officiels et des commentaires où ce nom de Tilly était porté aux oreilles de millions et de millions d'auditeurs ».

prope oppidum Lourdes, dioecesis Tarbiensis in Gallia, ipsa Virgo in rupis sinu super specum Massabielle puellae cuidam, vernacula lingua Bernardette nuncupatae, pauperrimae quidem sed ingenuae ac piae, *pluries se conspiciendam obtulit* ». In sexta lectione secundi nocturni enumerantur favores Summorum Pontificum erga sanctuarium Lourdense ([17]).

Hoc festum S. Pius X die 13 novembris 1907, itaque paucis mensibus post datas litteras encyclicas « Pascendi », ad universam Ecclesiam extendit. In decreto autem hac de re emanato inter alia legitur: « Immaculatae Mariae Virginis vulgatum nomen de Lourdes, *e celeberrimis ipsius Deiparae apparitionibus quae prope Lapurdum,* Tarbiensis dioecesis oppidum, anno quarto a dogmatica definitione de Immaculato Conceptu eiusdem Virginis *evenerunt,* quum in dies magis magisque inclaruerit, simulque fidelium pietas et cultus ob innumera exinde accepta beneficia, saepissime additis prodigiis, ubique terrarum mirifice adauctus sit... », ideo Pontifex, « praedecessorum suorum vestigiis inhaerens », et innumeris quoque peregrinationibus permotus, in difficillimis rerum adiunctis in quibus Ecclesia versabatur, spem ponens in Auxilium christianorum, festum ad universalem Ecclesiam extendit occasione quinquagesimi anni ab apparitionibus, proxima die 11 februarii 1908 occurrentis ([18]).

S. Pius X in ipsis quoque litteris encyclicis « Ad diem illum », editis tribus annis ante litteras « Pascendi », sermonem facit de Lourdes eiusque miraculis ([19]). Sub eius pontificatu creatus est titulus episcopalis Lourdensis et adiunctus Tarbiensi, necnon causa beatificationis puellae Bernardette introducta. Ille etiam perspexit et in lucem posuit cultum eucharisticum in sanctuario Lourdensi.

II. — DE DIVERSIS GRADIBUS APPROBATIONIS ET CONDEMNATIONIS APPARITIONUM ET REVELATIONUM EX PARTE ECCLESIAE

In tuto posita veritate quod publica, officialis revelatio, in qua omnia necessaria ad salutem reperiuntur, morte ultimi apostolorum clausa est, ac proinde quod in fide superaedificati sumus super fundamenta Apostolorum et Prophetarum, ipso angulari lapide Christo Iesu, ita ut nemo aliud aliquod funda-

---

([17]) Cf. *Missale et Breviarum Romanum,* ad diem 11 februarii.
([18]) Cf. ASS 40 (1907) 747-748.
([19]) Cf. TONDINI A., *Le encicliche mariane,* Roma 1954, 306.

mentum ponere queat ([20]), admissa etiam *possibilitate* et *facto* revelationum privatarum quae habent ordinem seu finem socialem, et non tantum ad bonum particulare paucorum diriguntur, nobis videtur Ecclesiae magisterium *ius* et *munus* habere tum de realitate historica tum de charactere supernaturali huiusmodi apparitionum et revelationum, potissimum de earum contentu seu nuntio doctrinali, iudicium proferre.

Quo magis autem vis ac momentum interventus magisterii Ecclesiae intueri ac perspici valeat, necesse est accurate singula considerare quoad varii generis expressiones, quibus approbatur, tum negative tum positive, sive condemnatur aliqua revelatio seu apparitio.

Sub hoc aspectu tres praefatae apparitiones marianae, quae locum habuerunt in Gallia saeculo proxime elapso ac de quibus Sancta Sedes tempore quo parabantur litterae « Pascendi », iudicium suum tulerat, quaedam elementa utilia nobis praebent, potissimum ut recte intelligatur pericopa ipsius encyclicae « Pascendi »: « Eiusmodi apparitiones seu revelationes *neque approbatas neque damnatas* ab Apostolica Sede fuisse... ». Sistamus itaque gressus, viam ac rationem agendi Ecclesiae perscrutando quoad singulas illas apparitiones, inde ab initio apparitionum usque ad annum 1907, id est ad promulgationem litterarum encyclicarum « Pascendi ».

De apparitionibus Tillyensibus, quae ab auctoritate ecclesiastica potius prudentiali via ac ratione quam quodam decreto sollemni vel positivo condemnatae fuerunt, quaeque numquam vel minimam approbationem obtinuerunt, non est cur ulterius immoremur. Res est clara; neque mirum est Sanctam Sedem, dum una ex parte ius exclusivum magisterio ecclesiastico reservat iudicium ferendi de apparitionibus privatis, altera ex parte affirmationem P. Lesserteur, quod magisterium rem examinare et definitivum iudicium ferre deberet, tamquam acatholicam et erroneam reiecisse.

([20]) *Ephes.* 2, 20; cf. Bona D. J., *De discretione spirituum*, c. 20, in *Opera omnia*, Antverpiae 1723, 187.

Prorsus aliter res apparet in modo sese gerendi Sanctae Sedis quoad apparitiones de Pellevoisin et Lourdenses, idque proprie anno 1907, quo editae sunt praefatae litterae encyclicae « Pascendi ». Ibi enim perspicere possumus tum varios gradus approbationis, tum etiam utilia elementa melius interpretandi ipsum textum encyclicarum « Pascendi ».

Imprimis animadvertere liceat, nisi omnia signa nos fallant quoad apparitiones in pago Pellevoisin, primum Ordinarium loci et ipsum Summum Pontificem Leonem XIII persuasos fuisse de *realitate* apparitionum illasque saltem implicite approbasse. In primo congressu internationali mariano, celebrato Lugduni an. 1900, postquam P. Bauron finem imposuerat suo sermoni de manifestationibus prodigiosis beatissimae Virginis saeculo XIX in Gallia habitis, in quo summis laudibus extulit apparitiones de Pellevoisin, factas anno 1876, immediate post consecrationem Galliae sacratissimo Cordi Iesu, idque ita ut omnia verba a Virgine prolata haberent profundum sensum theologicum et valerent tamquam argumentum intrinsecum facti supernaturalis apparitionum ([21]), Exc.mus Dominus Touchet, episcopus Aurelianensis ac sessionis praeses, statim narravit quomodo Estelle Faguette Romae in privata audientia a Sancto Patre recepta fuerit ([22]). Item, in quarto Congressu internationali mariano, qui locum habuit in pago Einsiedeln, orator Dr. Huguet eo audaciae et animi fervore devenit ut Pellevoisin salutaverit tamquam modernam Betlehem, civitatem ex qua venit salus et victoria; et postquam patefecerit circa vicies centena milia seu ut aiunt duos miliones catholico-

---

([21]) Bauron P., *Manifestations merveilleuses de la Sainte Vierge au XIX siècle sur la terre de France. Rapport lu au Congrès Marial de Lyon.* Extrait du compte rendu, Lyon 1901, 11-16.

([22]) *Ibid.*, 16: « Après la lecture de ce rapport, Mgr Touchet, évèque d'Orléans, qui présidait la séance, prit la parole et raconta, au milieu d'un silence attentif, coupé de vifs applaudissements, comment la voyante de Pellevoisin, Estelle Faguette, avait été à Rome et comment elle avait reçu la faveur d'une audience privée du Souverain Pontife ». Cf. *Nôtre Dame de Pellevoisin et Léon XIII à l'occasion de ses 25 années de Suprème Pontificat,* in *La voix de Marie Mère toute miséricordieuse,* 28 februarii 1903: « Le Pape la reçut dans une audince privée, le 30 janvier 1900, vers 5 heures du soir; il s'entretint avec elle pendant plus d'un quart d'heure... ».

rum, inter quos octoginta ex Cardinalibus et Praelatis in Urbe aeterna scapulare Sacri Cordis deferre, statuam vero Matris misericordiae et Romae et Hierosolymis et in Aegypto et in omnibus partibus mundi summa veneratione coli ita ut eius altare habeatur in plusquam quadrigentis ecclesiis Galliae, Belgii et Hollandiae, — in fine haud veritus sit addere, una cum P. Bauron, ipsum Summum Pontificem Leonem XIII in nuntio apparitionum et revelationum de Pellevoisin inspirationem pro parte doctrinali suarum litterarum encyclicarum quaesivisse ([23]).

Initio itaque quamdam approbationem habuerunt praefatae apparitiones. Tempore autem episcopatus Exc.mi Domini Servonnet, qui anno 1897 successit cardinali Boyer, licet approbatum fuerit anno 1900 scapulare Sacri Cordis, quod beata Virgo monstrasset Estelle, tamen anno 1904 quinquagesimo anniversario a dogmatica definitione Immaculatae Conceptionis recurrente, Congregatio S. Officii edidit decretum quo declarabatur neque approbationem scapularis neque confraternitatis posse allegari tamquam aliquod sive directum sive indirectum argumentum pro approbatione apparitionum ipsarum. Et cum postea ubique dictitaretur per instructionem datam anno 1907 a S. Congregatione Concilii istas apparitiones condemnatas fuisse, intervenit — ut iam dictum est — Secretaria Status Suae Sanctitatis easdem apparitiones neque approbatas neque condemnatas declarans ([24]). Aderant enim argumenta « pro », aderant et « contra » realitatem supernaturalem apparitionum, unde Ecclesia haud voluit iudicium dare, nisa tantummodo argumentis probabilibus: laudatae apparitiones sunt quidem factum historicum, et Ecclesia, quae minime poterat dare approbationem positivam, ne iudicium quidem negativum ferre voluit, sinens ita hominibus ut de facto iudicarent iuxta regulas criticae historicae, firmo tamen manente cultu erga Matrem misericordiae et erga Scapulare Cordis Iesu.

([23]) Huguet, *op. cit.*, 29-33.
([24]) Wernz van Schroeder, *op. cit.*, 40.

Cum itaque Sedes Apostolica declaraverit apparitiones de Pellevoisin non posse dici approbatas, licet devotiones cum ipsis connexas approbaverit, patet verba de apparitionibus in litteris « Pascendi », quae fuerunt praecise tunc praeparata, ponere noluisse in eodem gradu apparitiones approbatas cum non approbatis sed quodammodo permisisse.

III. — UTRUM LOCUS DE APPARITIONIBUS IN LITTERIS ENCYCLICIS « PASCENDI » QUOAD FACTUM LOURDENSE ACCOMODARI DEBEAT?

Ex iam dictis patet pericopam de apparitionibus in litteris encyclicis « Pascendi » exaratam fuisse tempore quo magna controversia fuerat circa apparitiones de Pellevoisin: imprimis approbatas, saltem approbatione permissiva, deinde declaratas tamquam non approbatas, postea condemnatas, et denique non contemnatas sed neque sic habendas tamquam si essent a Sede Apostolica approbatae. Ex altera parte nota pericopa earumdem litterarum « Pascendi » provocabat ad decretum diei 2 maii 1877, quod proposito dubio: utrum an non apparitiones imaginis miraculosae. La Salette et Lourdes, tamquam ab Ecclesia approbatae considerandae sint, responderat: « neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse » ([25]). Hoc autem decretum iterum aliud simile an. 1875 datum in memoriam revocabat, in quo ad quaestionem circa approbationem apparitionis imaginis B. Virginis Mariae in choro Ordinis B. V. de Mercede Barcinone exstantis, responderat: « Quamvis memorata apparitio a Sede Apostolica approbata non sit, attamen nec fuit ab eadem reprobata vel damnata, sed potius permissa tamquam pie credenda, fide tantum humana, iuxta piam, uti perhibent, traditionem... » ([26]).

Quae si universim seu in genere considerentur, clara sunt; sed nullo modo accommodari posse videntur omnibus et singulis apparitionibus ([27]), et peculiari modo apparitionibus Lourdensibus.

Imprimis notandum est decretum anni 1877, quod in encyclicis

([25]) *Decreta authentica S. C. Rituum,* III, Romae 1900, n. 3419, p. 79.

([26]) *Ibid.,* n. 3336, p. 48.

([27]) Quod attinet apparitionem et revelationem Mariae Margherithae Alacoque factam, cf. litt. encycl. *Miserentissimus Redemptor,* in AAS 20 (1928) 172-173. « cum sese Mariae Margherithae Alacoque conspiciendam dedit, amantissimus Iesus conquestus est... ».

« Pascendi » allegatur, datum esse ad quaestionem propositam non tantummodo de apparitionibus Lourdensibus, sed insimul etiam de illis de La Salette, de quibus Sedes Apostolica constanter adhibuit verbum restrictivum « ut dicitur »; et dum privilegia et favores sanctuario vel Instituto La Salette donantur, semper ibi asseritur id non significare approbationem ipsius apparitionis ([28]). Porro, an. 1877 etiam de ipso facto Lourdensi exstabant magnae controversiae, et tantummodo anno 1892 officium et Missa « In apparitione B. Mariae Immaculatae » concessa fuere.

Sed dato et non concesso, iuxta mentem ipsius S. Pii X qui post publicationem « Pascendi » festum apparitionum Lourdensium ad totam Ecclesiam extendit, apparitiones istas neque approbatas neque damnatas sed tantummodo permissas esse, adhuc quaeri oportet: utrum nostris diebus asseri possit Ecclesiam nullum iudicium de hisce apparitionibus dedisse, illasque numquam approbasse?!

In litteris encyclicis Pii XII de primo centenario apparitionum Lourdensium « Le pèlerinage de Lourdes » ([29]), sub speciali paragrapho *Les Papes et Lourdes* narratur quomodo iam Pius IX gaudio gavisus sit quod obstacula suscitata contra Lourdes permiserint « de manifester avec plus de force et d'evidence la clarté du fait » ([30]); praeterea Leo XIII Missam propriam festi apparitionis concessit, in qua antiqua Scripturae invocatio « Surge amica mea... in foraminibus petrae, in caverna maceriae », novam accommodationem invenit. Ulterius ibi enarrantur testimonia varia S. Pii X, Benedicti XV, Pii XI, et potissimum Pii gloriose regnantis erga beatissimam Virginem Lourdensem. Sufficiat in memoriam revocare Pium XI Jubilaeum Redemptionis claudere voluisse in specu Lourdensi, « ubi — sic ait — B. Virgo pluries sese conspiciendam exhibuit beatae Bernardette » ([31]). Pius XII in litteris suis encyclicis « Fulgens corona » sic scribit: « Ac videtur ipsa Beatissima Virgo Maria eam voluisse prodigiali modo quasi confirmare sententiam, quam Divini Filii sui Vicarius in terris, universa plaudente Ecclesia, iam ediderat. Siquidem quattuor nondum erant elapsi anni, cum innocenti ac simplici puellae apud Galliae oppidum Deipara Virgo in Massabielliensi specu se conspiciendam de-

---

([28]) Cf. Balic C., *Apparizioni mariane dei secoli XIX e XX*, in *Enciclopedia Mariana 'Theotocos'*, Genova-Milano 1954, 247 e 265.

([29]) AAS 49 (1957) 609 sqq.

([30]) Pius IX, litt. diei 4 septembris 1869 Henrico Lasserre, cf. Pius XII, enc. *Le pèlerinage de Lourdes*, 609; Lasserre H., *Notre-Dame de Lourdes*, Paris s. a., p. IV.

([31]) Breve diei 11 ianuarii 1933; cf. Pius XII, enc. *Le pèlerinage de Lourdes*, 611.

dit atque eidem respondit "Immaculata Conceptio ego sum" » [32], Etiam in Oratione festi sanctae Bernardette factum apparitionis affertur et commemoratur [33]. Demum, haec omnia suum epilogum naturale invenerunt in peculiaribus litteris Pii XII iam citatis « Le pèlerinage de Lourdes », diei 2 iulii [34], et in const. Apostolica « Primo exacto saeculo », diei 1 novembris (34a) anni currentis.

Videtur itaque ipsa Sedes Apostolica reapse iudicium dedisse de ipso facto apparitionis Lourdensis, ideoque iudicium positivum seu *approbationem positivam*.

Haec omnia adhuc maiore in luce apparent si considerentur quae Sedes Apostolica dixerit circa *socialem functionem* nuntii Lourdensis.

Sic Leo XIII, benedicens et inaugurans Specum B. Virginis Lourdensis in Vaticano, suam spem ponebat hanc in Virginem benedictam, ut illa, quae nascenti Ecclesiae mater et custos erat, sit nunc Ecclesiae instrumentum et custos salutis, et ut per Mariam adveniat regnum Christi [35]. S. Pius X in litteris encyclicis « Ad diem illum » asserit quod prodigia in Lourdes patrata « illustria sunt argumenta ad praesentium hominum incredulitatem profligandam » [36]; quod Virgo Lourdes elegit tamquam sedem suae immensae bonitatis [37]: quod « la gloire unique du sanctuaire de Lourdes réside en ce fait que les peuples y sont de partout attirés par Marie à l'adoration du Christ Jésus dans l'auguste Sacrement, en sorte que ce sanctuaire, à la fois centre de culte marial et trône du mystère eucharistique, surpasse, semble-t-il, en gloire tous les autres dans le monde catholique » [38].

Et Pius XII, cum in litteris encyclicis « Fulgens corona » dixerit quod in Lourdes christifideles « non raro eiusmodi impetrarunt rerum miracula, quae admirationem omnibus commoverent, ac catholicam religionem unam esse a Deo datam probatamque confirmarent » [39], nunc in litteris encyclicis « Le Pèlerinage de Lourdes » affirmat quod lectiones Lourdensis nuntii sunt « écho fidèle du Message èvangélique » [40]; quam affirmationem explicat disserendo ulterius de con-

---

(32) Pius XII, litt. enc. *Fulgens corona,* in AAS 35 (1953) 578.

(33) Breve diei 8 septembris 1901, in *Acta Leonis XIII,* vol. XXI, 159-160.

(34) Pius XII, enc. *Le pèlerinage de Lourdes,* 7.

(34a) Cf. *L'Osservatore Romano,* 20 novembre 1957.

(35) Leo XIII, Breve diei 8 septembris 1901, in *Acta Leonis XIII,* vol. XXI, 159-160.

(36) S. Pius X, litt. enc. *Ad diem illum,* in *Acta Pii X,* vol. I, 149.

(37) S. Pius X, litterae diei 12 iulii 1914, in AAS 6 (1914) 376.

(38) Breve diei 25 aprilis 1911; cf. litt. enc. *Le pèlerinage de Lourdes,* 610.

(39) Pius XII, litt. enc. *Fulgens corona,* in AAS 45 (1953) 578.

(40) Pius XII, litt. enc. *Le pèlerinage,* 612.

versione peccatorum, de sanctificatione, de poenitentia; et exspectando a centenario mariano renovationem socialem: « qu'une juste liberté soit partout accordée à l'Eglise, et qu'une ère de concorde et de vraie prospérité se lève sur tous les peuples » ([41]).

Certe, nemo putat nuntium Lourdense esse aut partem aut complementum depositi revelationis. Sed si hoc nuntium Lourdense sit fidelis repercussio nuntii evangelici, ut Pius XII affirmat, numquid dici possit quod factum Lourdense non habeat *connexionem* cum tali nuntio evangelico? Et si Spiritus veritatis, a Christo promissus, in Ecclesia usque ad consummationem saeculi vivit, in eaque influxum exercet providentialem non solum negativum, praeservando scilicet eam ab errore, sed et positivum ut nempe non tantum conservet et explicet depositum revelationis, sed ut inveniat media apta ad illud depositum conservandum, ad veritates in praxim deducendas; si Christus promisit Ecclesiae assistentiam ([42]); si nostris diebus unus post alterum, non tantum in universum Cardinales, Episcopi et Archiepiscopi, verum etiam Vicarii Christi, commendant peregrinationes Lourdenses, invitant ad meditandum Lourdense nuntium, quomodo catholicus quisque omnia haec considerare possit tamquam omnino libera, neque approbata neque damnata, sed simpliciter permissa?

Sane, approbatio ecclesiastica facti Lourdensis, etiamsi clara et positiva, non refertur ad singula verba, ad singulas actiones B. V. Mariae aliaque narrata a sancta Maria Bernarda. Omnibus tamen perpensis, putamus, iuxta magisterium ecclesiasticum, idque ipsorum Romanorum Pontificum, *quoad substantiam* constare de supernaturalitate tum facti tum nuntii Lourdensis, quod consideratur ut fidelis repercussio nuntii evangelici.

Quae cum ita sint, requiritur ab unoquoque catholico saltem actus fidei humanae ([43]) propter oboedientiam erga magisterium ecclesiasticum, cui Iesus custodiam fidei concredidit.

([41]) Ibid., 10.

([42]) Ioann. 15,26; Matth. 16,18; 28, 18.

([43]) De Lambertinis P. (Benedictus XIV), *De servorum dei beatificatione et canonizatione,* III cap. 53 n. 15 (ed. Aldina III, Prato 1940, 609b). Cf. etiam Nicolau M., *De revelatione christiana,* in *Sacrae theologiae Summa iuxta const. apostol. 'Deus scientiarum Dominus',* I, ed. 2, Matriti 1952, 95: « Circa revelationes privatas notari debet illos, ad quos non dirigitur aliqua revelatio, non teneri actu positivo illam revelationem tenere et affirmare fide divina, etiamsi cognoverint revelationem factam fuisse; illos autem, qui has revelationes acceperunt et ad quos revelationes diriguntur, posse et debere, fide divina illas tenere, si illis certe constet Deum ad ipsos locutum fuisse; id quod etiam alii praestare poterunt, qui ad hanc certitudinem locutionis divinae pervenerint ».

Sed iam ulterius progredi posse videtur atque quaestionem poni, utrum an non facto Lourdensi accommodari possit sententia theologorum qui, una cum Suaresio, putant sufficere ut constet aliquam revelationem seu apparitionem esse originis divinae, ut ipsi praestandus sit actus fidei theologalis [44] Etenim quoad factum Lourdense non tantum quaedam tenuis probabilitas de eius charactere supernaturali, sed etiam moralis certitudo adest.

Eminentissimus Dominus Cardinalis Alfridus Ottaviani, Pro-Secretarius Supremae Sacrae Congregationis S. Officii, allegans verba Iesu eiusque varias promissiones, quae leguntur in Matth. 24,24, in Act. Apost. 8,9 etc. scribit: « Perciò è diritto e un dovere del Magistero della Chiesa dare un giudizio sulla verità e sulla natura di fatti o rivelazioni che si asseriscono avvenute per uno speciale intervento divino » [45]. Etsi omnino tenendum est revelationem officialem et publicam terminatam esse morte ultimi Apostolorum, tamen omnipotens et sapientissimus Deus, cuius Providentia omnia ordinat et disponit iuxta temporum et rerum adiuncta, hoc nostro saeculo, in adiutorium suae Sponsae concedere disposuit apparitiones marianas, ut ita nuntium evangelicum ad effectum facilius et efficacius deducatur et adveniat regnum Christi per regnum Mariae. Hoc imprimis et praecipue valet de apparitionibus Lourdensibus, quae semper considerandae sunt tamquam capitulum *a se* et *per se,* neque confundendae sunt cum aliis apparitionibus approbatis sive tantummodo ab Ordinariis locorum sive etiam a Sede Apostolica cum verbo restrictivo « ut

---

(44) Suarez F., *Commentaria in II-IIª D. Thomae,* tract. I, disp. 3, sect. 10 n. 5-7. (Opera omnia, ed. Vivès XII, 91-93): « Assero primo, revelationem privatam sufficienter propositam, in quacumque materia versetur, sufficere ad assensum fidei eiusdem speciei et eiusdem habitus cum aliis assensibus fidei catholicae, et consequenter talem revelationem ad obiectum formale fidei sufficere...; Secundo sequitur, et assero, assensum fidei fundatum in revelatione privata sufficienter proposita, esse ex eadem fide, quae realiter catholica est, quamvis non sit ab illa formaliter, ut catholica est ...; *directe et ex ordinaria intentione* talis revelatio ordinatur ad instructionem et directionem ipsius recipientis; unde ille solus obligatur ad illi fidem adhibendam, alii vero fideles *ordinarie* non tenentur his privatis revelationibus fidem adhibere, quia illis non sufficienter proponuntur ...; *generalis autem regula est, requiri approbationem Ecclesiae, ut alii credere teneantur ...* ».

(45) Ottaviani, art. cit.

dicitur », vel quarum adhuc nomen minime apparuit in ipsis encyclicis litteris Summorum Pontificum.

Circa factum Lourdense, etsi approbatum sit a magisterio ecclesiastico approbatione clara, explicita, positiva, tamen dubia moveri possunt utrum an non sit in praesens haec approbatio infallibilis, et utrum an non debeatur apparitionibus Lourdensibus tantummodo actus fidei humanae an potius actus fidei theologalis.

Quidquid sit, licet nota pericopa de apparitionibus quae legitur in « Pascendi » non videatur referri ad apparitiones Lourdenses, cum tamen alia ex parte non habeatur iudicium *absolute infallibile* circa nuntium Lourdense, nemo qui illud negaret dicendus esset haereticus. Attamen, cum habeantur continuae insistentiae ex parte magisterii Ecclesiae et circa ipsum factum apparitionis, et circa miracula ibi peracta et circa momentum et vim nuntii Lourdensis, ita ut vix ac ne vix possit imaginari sufficiens ratio de hisce dubitandi, factum et nuntium Lourdense non est dicendum, ut communiter dicitur, cuique catholico liberum ut admittatur vel negetur. Immo qui illud negaret, certe temerarius esset.

Quae omnia non asserendo sed probabiliter opinando dicimus, spem habentes ut in proximo Congressu Mariologico Lourdensi ([46]), in quo habebitur peculiaris sectio de apparitionibus, undequaque ad trutinam revocetur actualis et sat magni momenti quaestio de iure interventus magisterii Ecclesiae quoad apparitiones et revelationes privatas et de vi ac de momento decisionum auctoritatis ecclesiasticae hac in re, et in modo particulari quoad factum Lourdense, cuius primus centenarius annus ab omnibus christifidelibus magna cum veneratione et devotione celebrabitur.

([46]) Cf. *Nuntia periodica de congressu mariologico-mariano internationali in civitate Lourdes diebus 10-17 sept. 1958 celebrando,* num. 1, Romae 1957, 13-14.

PHILOSOPHICA

P. Stanislas Breton C.P.

LA PHILOSOPHIE MODERNISTE A LA LUMIERE DE L'ENCYCLIQUE « PASCENDI ».

La simplification inévitable opérée par le recul du temps risquerait de réduire l'Encyclique Pascendi à un « réflexe » de défense, à une réaction vigoureuse de ville assiégée contre un ennemi partout présent.

Nous ne nierons certes pas cet aspect fonctionnel de l'Encyclique, à un moment particulièrement critique de l'histoire de l'Eglise.

Mais il serait injuste de la limiter à sa dimension « practico-pratique ». Le fait même qu'elle met tant de soin à l'exposé synthétique de la philosophie moderniste, le souci d'unifier, en quelques centres de perspective, la mutiplicité des « thèses », manifeste une singulière attention à l'horizon philosophique des problèmes religieux et théologiques, la prise de conscience aiguë des arrière-plans métaphysiques, qui commandent les attitudes, les méthodes, les positions de détail. De ce point de vue il est d'un grand profit, pour le philosophe lui-même de relire aujourd'hui cet exposé.

Cet exposé a souvent été admiré comme un modèle du genre. Son ampleur même et sa vigueur de synthèse prouvent que l'Eglise tenait, non seulement à réaliser, dans toute son étendue, le danger que courait le « dépôt sacré »; mais aussi à rendre justice, avec le maximum de sereine objectivité, à l'adversaire, qu'elle ne voulait point condmner sans l'avoir préalablement entendu. Nous avons là un beau modèle d'ouverture,

de connaissance, au sens thomiste d'« *être l'autre en tant qu'autre* ». Effort d'autant plus méritoire que l'« autre », dans le cas, était *Légion*. D'où la double exigence, qu'il n'est point si facile de satisfaire, d'une réduction du multiple à l'un « essentiel »; et d'une attention complémentaire à la diversité des aspects sous lesquels il se présente. On pourrait, à cet égard, distinguer comme deux moments dans cet exposé: l'un, d'ordre, si je puis dire, « sculptural », cherche à fixer une « essence »; l'autre, « pictural », existentiel, dessine les diffèrentes « figures de la conscience » moderniste: le croyant, l'apologiste etc.... Du reste entre cette « essence » et cette « existence » polymorphe, il n'y a point conflit: car une même philosophie anime toutes les démarches de l'homme, et leur confère un sens qui est celui d'une vie. Il semble que le moderniste lui-même se soit reconnu dans l'Encyclique tel qu'il était lui-même, sans le savoir. Comme si, dans ce latin métallique et monumental, il avait vu surgir, d'un coup, les traits définitifs d'une conscience, qui se cherchait à tâtons dans les impressions vagues d'une âme inquiète, et d'une foi mal assurée. Ne fût-ce qu'à ce titre, l'Encyclique, du point de vue même de l'adversaire, aurait été « pro videntielle »: elle l'a révélé à lui-même, « tel qu'en lui-même enfin l'Encyclique le change ».

I. *L'essence du modernisme.*

L'intention est donc bien nette: il s'agit de connaître à fond « le système », de pénétrer dans les « principes et conséquences des doctrines ». Ici, peut-être, surgirait une difficulté préalable. Toute systématisation ne présente-t-elle pas un danger de déformation? Parce que le modernisme abhorre précisément le système, n'est-il pas dangereux du point de vue de la vérité, de le « couler » en un système? Le Pape n'ignore point, il sait même parfaitement que les modernistes n'ont jamais systématisé leurs pensées. Mais il sait aussi que les doctrines ne se réduisent pas à une rhapsodie. Si peu systemaitque

qu'on soit, il n'est de pensée possible que par un minimum de cohérence interne. Avec tous les degrés que permet l'analogie, la vie vérifie elle-aussi le principe: *Ens et unum convertuntur.*

Mais il ne s'agit point d'imposer une camisole de force à d'« *aberrantes* » pensées. Si divers soit-il, le modernisme est porté par quelques lignes de force, qu'il s'agit tout d'abord de préciser. Rien de plus, rien de moins. Il ne sera donc point question d'un modernisme « more geometrico demonstratus ». Ni de le déduire d'un principe ou de quelques axiomes; pas même de retrouver une intuition fondamentale, comme fut par exemple, pour Bergson, celle de la durée. Mais d'identifier les principes régulateurs, les concepts-clés; et, du point de vue existentiel de l'action, l'intention fondamentale des réformateurs. A défaut donc de principe unique ou d'intuition originaire, nous aurons à déceler l'intention fondamentale et les concepts régulateurs qui constituent comme le fond ou l'horizon de familiarité, sur lequel se détachent, dans l'ordre prédicatif, toutes les propositions modernistes.

Parmi *les concepts de base*, l'encyclique indique l'immanence vitale: *La vie.* Peu de mots ont eu autant de résonance humaine [1]. A la différence des pacifiques concepts logiques ou géométriques, le concept de vie est à forte coloration affective et axiologique. C'est ce qui en fait à la fois l'*imprécision*: ne semble-t-il pas résumer toutes les aspirations de l'âme humaine? et le *dynamisme* profond. On ne se bat pas, remarquait quelque part Le Senne, pour ou contre la géométrie euclidienne. Mais avec les concepts de vie et de liberté on peut fabriquer de la fièvre. Dans l'indéfini qui les enveloppe, comme dans le mystère qui les habite, se cache un potentiel énergétique capable d'alimenter toutes les revendications et tous les songes du romantisme. Chacun dans des perspectives différentes, E. Seillère et Berthelot ont essayé de mettre en lumière cet

---

(1) Je me permets de renvoyer le lecteur à mes deux articles: *Vita,* dans l'*Enciclopedia cattolica italiana,* et *Logos et Bios,* in *Nuova Critica,* 3, 1957, p. 97 - 134.

arrière-fond. Il nous suffira de dégager ici les principales lignes de rayonnement, que commande le double schéma dynamique de l'« animal » et du « germe ». L'« animal », comme totalité animée et expressive, va s'approfondir dans les « notions » de spontanéité et de finalité immanente. Le rapprochement de la vie et de l'esprit s'est fait, nous semble-t-il, par l'intermédiaire de la finalité. Leibniz interprètera la spontanéité en termes de perception confuse et d'appétition.

Le germe e eu aussi ses philosophes. Aristote l'a exploité, et après lui Hegel, et le materialisme dialectique. La vie, sous sa forme immédiate, c'est l'*Idée* en sa subjectivité dynamique, fin et cause de soi. Notons au passage ce singulier concept de *causa sui,* promis à une si grande fortune. La vie, c'est aussi la puissance organisatrice, le mouvement où le *même* indifférencié devient l'*autre* tout en restant soi. La vie, c'est enfin la liberté qui a en elle-même, et non plus en son milieu, sa loi de réalisation et de structure; qui se déploie comme « nécessité téléologique », comme idée directrice, qui est, à la fois, « le premier terme du mouvement et le but qu'il actualise »: d'où la « circularité du vivant », sa « réflexivité ». On a reconnu cette « *sich bildende Kraft* », dont Kant fera un principe regulateur, et Schelling une sorte de génie créateur. La conception romantique nous montre à l'oeuvre un vivant fondement de lui-même, concept immanent où matière et forme sont en détermination réciproque: unité de nature et de liberté, de nécessité et de contingence, de mécanisme et de finalité. L'âme principe de vie est esprit: esprit commun à tous les individus qui en participent, et, comme l'Esprit lui-même, infinie.

Les corps inanimés seront des vies éteintes. Bergson reprendra, avec une tout autre puissance d'analyse et dans un magnifique langage, ces thèmes, mais en accentuant la puissance créatrice et la puissance d'invention que suggérait le jeune évolutionnisme. Schopenhauer aura quelque scrupule d'iden-

tifier la vie à la conscience; mais c'est pour la mieux rapprocher d'une volonté dont elle serait l'objet immédiat et fondamental. Et l'on sait la fortune de cette idée dans l'oeuvre de Nietzsche et de Ed. von Hartmann. Il va sans dire que ces deux lignes d'évolution se croisent parfois chez un même penseur. C'est donc tout cet horizon de philosophie biologique, qu'il faut avoir présent à l'esprit pour situer le modernisme dans son *climat*. Spontanéité, évolution créatrice, fécondité, liberté, invention: ce « vivant » idéal qui avait déjà tous les charmes, comment n'aurait-il pas eu tous les pouvolrs d'explication?

Effectivement, l'Encyclique nous montre comment, une fois exclue, de par l'agnosticisme, toute voie, naturelle et ou surnaturelle, vers Dieu, il ne restait, pour expliquer la religion, que l'ultime recours à l'*immanence*. La religion, n'est-elle pas une forme de vie? Par ailleurs, le *primum movens* de tout phénomène vital, n'est-il pas un *besoin?* Besoin, qui va s'infléchir, dans l'ordre humain, en « mouvement du coeur » ou sentimen. Le sentiment religieux est la forme que prend en l'homme le besoin de la divinité; la foi n'est rien de plus. Et comme tous les besoins profonds, il se situe en deça de la conscience, pour n'y affleurer qu'en certains moments privilégiés. Par ailleurs, le corrélatif de ce besoin ne peut être que très indéterminé: il se situe au delà de toutes les déterminations intelligibles. La divinité ne peut être que le Dieu inconnaissable, où se rassemblent, comme en lieu naturel, la totalité de nos aspirations, et peut-être aussi, la somme de nos déceptions. Enfin le dieu du besoin doit, par la force des choses, atténuer, jusqu'à l'évanescence, son caractère transcendant. Hegel avait magnifiquement, autrefois, souligné ce caractère *assimilateur* et destructeur du désir. Le dieu du modernisme ne pouvait pas ne pas succomber à cette logique du désir. L'objet passe si totalement dans le sujet qu'on ne les peut plus discerner.

Objet et sujet semblent se dissoudre dans l'élan qui les porte. Essayons de préciser cette phénoménologie du besoin, si important pour bien saisir certaines affirmations de l'Ency-

clique, de prime abord surprenantes: celle, entre autres, qui lie, si étroitement sans les identifier, agnosticisme et athéisme.

Pradines distinguait autrefois les sens du besoin et les sens de la défense; et, en connexion avec la distinction du plaisir et de la douleur, d'une part: *le monde des oppositions,* de l'autre, le *monde des participations.* « Le premier, ajoutait-il, est la forme affective de la connaissance de l'esprit, par quoi nous nous distinguerons des choses qui sont bien, presque toutes du moins, radicalement distinctes de nous; le second est la forme affective de l'âme, par quoi nous chercherons à connaître les choses comme apparentées à notre être intime: une connaissance rassurante, mais incomplète et dangereuse ». La sensation éclairerait ainsi, à travers le plaisir et la douleur, les deux faces de l'univers: « l'une nous y montre mêlé, l'autre nous en montre exclu » (2).

On sait, en effet, tout ce qu'évoque de « consubstantialité affective », ce mot de « participation », si lourd de résonances affectives, où « le sujet s'affronte à l'objet, mais commence à s'apercevoir au travers ». La « substance » s'y révèle comme une *intimité,* qui nous rassure et comme l'élément dont nous vivons. L'élément divin est ainsi, dans le contexte du besoin religieux, une sorte d'*a priori affectif,* qui commande la vision du monde. Et certes, il ne faut point minimiser la réalité de l'objet complémentaire. Nous nous mouvons dans l'élément qui nous « englobe ». L'horizon ne se réduit pas, purement et simplement, au sujet. Et ce serait trop d'idéalisme que de le résorber en une « représentation ». Mais ceci dit, il faut ajouter aussitôt que dans cette relation de complémentarité, c'est l'orientation vers le sujet qui est surtout accentuée. C'est lui qui finit par être la *raison d'être* de l'objet; l'*aliment* dont il vit se transforme en lui. Et de fait, dans l'explication des métamorphoses de la religion, les métaphores alimentaires

---

(2) *L'Aventure de l'esprit dans les espèces,* Paris, Flammarion, 1954, p. 157 qui résume, sous une forme très dense, le grand *Traité de psychologie,* du même auteur, et son important ouvrage sur la *Philosophie de la sensation.*

côtoient les métaphores germinales, comme pour mieux nous montrer que nous sommes sous le signe exclusif du vital.

L'agnosticisme semblait, en un premier moment, souligner la transcendance du divin. Bien que « l'au delà de toute représentation » ne suffise pas à nous faire sortir du sujet (comme les post-kantiens devaient s'en apercevoir), l'expression accentuait, malgré tout, la *distance*. Le *vitalisme* opère, à la façon d'un réducteur, sur cet *en soi du transcendant*. Il le recourbe vers le sujet et risque de le résorber dans l'immanence vitale. L'*en soi* tend à disparaître dans le *pour soi*, qui ainsi, inconsciemment, s'érige en *centre de référence*. Le processus de réduction est d'autant plus facile, que *le divin* des modernistes, de par son caractère impersonnel, est ployable en tout sens: à tel point, que le seul invariant qui détermine ce sens se résout dans une correspondance à un besoin profond. Ainsi le *vitalisme* est le moyen terme qui nous explique le passage possible de l'agnosticisme à l'athéisme. On n'envisage ici, bien entendu, que la *logique interne* des doctrines, non les intentions personnelles qui pouvaient se refuser, et nous croyons ces protestations parfaitement sincères, à de telles « énormités ». Dans cet exposé de l'Encyclique, il s'agit moins d'un procès d'intention que de liaisons de droit. *Agnosticisme* et *vitalisme,* négatif et positif de la doctrine, sont en équilibre instable: en conjuguant l'au delà transcendant avec l'objet du besoin, le modernisme vérifiait ainsi non seulement l'adage logique: *conclusio sequitur deteriorem partem;* mais aussi, et surtout, l'analyse hégélienne du désir qui résorbe, pour le détruire, c'est à dire l'assimiler, son propre objet, devenu simplement complémentaire.

On m'objectera peut-être que les deux aspects d'immanence et de transcendance sont, dans le christianisme en particulier, les deux « bouts de la chaîne », qu'il faut tenir solidement, sans voir par où se continue l'enchaînement; qu'un Dieu purement extérieur ne parle point à l'âme humaine; que les théologiens les plus orthodoxes invoquent, après

S. Pierre du reste, notre « participation » à la nature divine; et que ce thème de la participation, qui nous paraît si dangereux par ses équivoques, a pu être considéré comme la clef de voûte de la philosophie et de la théologie de S. Thomas, reconnu dans l'Eglise comme le « docteur commun ».

Notre critique du modernisme nous aurait-elle donc porté au delà des limites de l'orthodoxie? Nous ne songions point à faire la simple critique d'une terminologie dont le sens précis est fonction des contextes. Spinoza lui aussi parlait d'immanence. On ne songe point pour autant, tout en se réclamant comme lui d'un texte de S. Paul, à faire coïncider deux doctrines dont le climat est si manifestement différent. La participation a un sens parfaitement orthodoxe, que n'entachent en rien les origines païennes qu'on y peut déceler. Le *Logos* johannique nous montre toute la différence, malgré une indéniable continuité, entre l'*id a quo imponitur nomen* et l'*id ad quod imponitur nomen,* pour reprendre, en la transposant légèrement, une distinction de S. Thomas.

Sans vouloir opposer aussi violemment que Husserl les problèmes d'origine et les problèmes de vérité, il faut bien reconnaître qu'ils ne se recouvrent pas. Le tout est de retrouver les intentionnalités originelles qui se font jour sous la communauté des langages. La participation des théologiens présuppose, comme le nouveau Testament du reste, les longues « habitudes de transcendance » de l'Ancien Testament; et ils y ajoutent l'ascèse purifiante d'une « théologie naturelle ». Avant d'être l'ami ou le fils, l'*homo religiosus* a invoqué le « Maître absolu »; il a fait l'épreuve de sa servitude, du néant de sa substance devant l'Absolu qui « est celui qui est ». Bref la forme d'extériorité conditionne la forme d'intériorité qui jamais ne la remplace, et la présuppose toujours. Le *Tremendum* a précédé le *Fascinosum*; la douleur de la distance et de l'irréductible distinction, la joie de l'intimité et de la communion dans la participation. Dans une intuition très profonde, la tradition catholique a rappelé, tout au long de son

histoire, l'indépendance de Celui par qui nous sommes et qui n'a pas besoin de nous. Très finement elle sait que le seul moyen de sauvegarder notre « autonomie », la consistance ontologique de notre être, est précisément de souligner notre contingence. Sans oublier que Dieu est le *Summum Bonum* de l'âme religieuse, elle sait qu'avant d'être le souverain, Dieu est l'*Esse subsistens;* et que cela lui suffit. *On comprend qu'elle soit plus « sympathique » au primat de l'être qu'à celui du bien.* Et il est très curieux de voir un Heidegger, si loin pourtant des traditions catholiques, rejoindre, sur ce point, une même ligne de pensée: *le bien risque de nous faire oublier l'être.* Je n'irai point certes jusqu'à dire avec lui: l'apparente exaltation de Dieu en valeur suprême est peut-être le coup le plus dur qu'on pouvait lui porter (*der harteste Schlag gegen Gott*) ([3]). J'ai plus de peine encore à y voir le blasphème spécifique des théologiens: S. Thomas parlait d'*Esse subsistens*, et non, que je sache, de valeur suprême. Mais le danger qu'il signale n'est pas chimérique. Et la philosophie moderniste semble, ce n'est pas son moindre mérite, nous y avoir rendus plus attentifs. Il serait absurde, bien evidemment, de nier que Dieu fût notre vie. Mais l'insistance exclusive sur cet aspect relatif, le contexte de romantisme vitaliste où elle s'inscrit, le climat agnostique qui en commande la signification, les conséquences négatives qu'elle implique ne rejoignaient plus l'horizon global de familiarité qui eût permis de lui donner tout son sens.

2. *Les conséquences.*

Cette réduction, qui est dans la logique du besoin et du désir, de l'objet transcendant à l'immanence vitale, trouve son confirmatur dans le fait même du modernisme. En passant du droit au fait, la logique de l'essence se réalise en histoire. Effectivement, que devient

---

(3) HOLZWEGE. La phrase citée se trouve, dans l'étude intitulée: *Nietzsches Wort Gott ist tot,* p. 235.

dans le modernisme, en vertu de ses présupposés philosophiques, la religion en ses différents aspects, la religion chrétienne en particulier?

La révélation ne peut plus maintenir son sens traditionnel. Le postulat d'immanence refuse toute forme d'extériorité; una révélation-choc » est impossible. Comme le besoin trace à l'animal le cercle des « choses signifiantes » pour ce que les anciens appellaient si expressivement son « estimative », ainsi le sentiment-besoin décidera des choses religieuses. Le sentiment est révélation de Dieu. Et certes, une fois encore, le besoin ne crée pas, de toutes pièces, son objet. Dans ce champ de phénomènes où notre science « physique » ne discernerait que des paquets de molécules, l'instinct » flaire l'aliment approprié. Cet a priori formel du besoin se concrétise dans les objets qui répondent à notre appel. L'inconnaissable, qu'on peut assimiler à une sorte d'a priori affectif (au delà de toutes les déterminations intelligibibles) du sentiment religieux, s'incarne dans un phénomène, particulièrement significatif par sa densité de mystère. Ce peut être un fait de nature; mais ce sera surtout, pour nous chrétiens, l'apparition d'un homme dont les gestes ou les paroles rendent un son nouveau, étranger à l'histoire déjà faite. Non que l'historien de métier, doublé d'un critique averti, soit contraint, par là même, de poser un au delà du phénomène, inexplicable par les seules lois de l'histoire et de la psychologie (normale ou para-normale). Tout, dans le champ des phénomènes, doit relever d'une explication phénoménale. Mais expliquer n'est pas nécessairement comprendre. L'homme de foi donne un sens, ou tout au moins un sens nouveau, une forme nouvelle à la « matière historique » qui en est ainsi transfigurée: transfiguration que la vie opère sur des données, *de soi,* je veux dire *scientifiquement,* neutres. Mais cette transfiguration qui est l'aspect positif du processus, a son aspect négatif et complémentaire de « défiguration »: par une sorte d'abstraction spontanée, les conditionnements de lieu et de temps s'effacent; l'individualité, dans la vision rétrospective d'un passé trop lointain pour n'être point prestigieux, perd ses contours précis: l'*idéalisation* s'accompagne nécessairement d'une *déréalisation.* Ainsi s'explique que le Christ de l'histoire ne puisse coïncider avec le Christ de la foi. La foi a résorbé l'histoire; elle l'a, comme le vivant, assimilée, c'est à dire, dans une perspective biologique, à la fois transformée et détruite.

Mais à ce schème dynamique du vivant dans sa réflexivité destructive, il faut associer maintenant, pour comprendre la religion, le schème dynamique, plus mystérieusement féminin, des virtualités germinales. Le sentiment religieux est le *germe* de toute religion. Le

point de départ en sera presque'informe, d'une homogénéité relative; et l'évolution se fera du plus simple au plus complexe. *De soi,* la métaphore germinale n'implique aucun danger. Elle a été utilisée par les auteurs les plus orthodoxes, pour exprimer ce fait de croissance *in eodem sensu eademque doctrina,* dont il est question dans les classiques traités de *evolutione homogenea dogmatum.* Il ne s'agit donc point de combattre des « images », de se livrer à une fureur iconoclaste: il faut bien, sous peine de sortir de la condition humaine, opérer cette *conversio ad phantasmata* dont parlent les thomistes. Et parmi ces images, certaines ont une valeur privilégiée, soit de par leur universalité qui en fait presque des archétypes; soit de par leur richesse confuse que l'esprit peut exploiter, sans réussir à l'épuiser. La métaphore germinale est, sans doute, parmi les plus suggestives et les plus anciennes. On comprend que les philosophes eux-mêmes l'aient utilisée; et que certains développements philosophiques (je songe en particulier au *Begriff* hégélien) semblent calquées sur elle. Mais le schéma dynamique du germe a lui aussi ses ambiguïtés. Il présente diverses lignes de développement possibles, qui ne sont point toutes, dans un contexte de pensée, également valables. D'où la nécessité d'un choix en fonction d'un principe régulateur.

Or la métaphore germinale peut suggérer quatre au moins de ces lignes de dévelopment: *a*) la liaison de l'un et du multiple, dans un enchaînement dynamique, ou comme dira Hegel, l'explicitation de l'*en soi* en *pour soi,* explicitation qui, pour certains, rappellera le schème logique du syllogisme; *b*) une loi autonome de développement qui fait du vivant cette « cause de soi » dont on a dit le prestige dans la spéculation philosophique; *c*) le déterminisme de l'enchaînement qui, sans impliquer les préformations au sens strict, en retient toutefois la loi de nécessité; *d*) enfin la transformation du «dehors» en «dedans» par l'assimilation destructrice. On voit immédiatement que, dans un contexte de pensée catholique, où la Révélation, au sens strict, est le principe premier, les applications du schème s'avèreront délicates. Tout d'abord cette assimilation du dehors au dedans: la métaphore alimentaire, qui n'est pas, une fois encore, spécifiquement moderniste, peut viser, soit cette transformation par défiguration qui nous ramène au désir au sens hégélien soit encore, et plus simplement, cette loi de psychologie générale qu'exprimait, autrefois, l'adage scolastique: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* Dans le premier cas, l'analogie confère au sentiment religieux ce « pouvoir biologique » qui ne laisse aucune autonomie à l'objet ou au milieu: Dieu, que l'agnosticisme condamnait à l'indétermination absolue, va devenir,

dans cette perspective, une sorte de « matière première », ployable en tout sens, que l'imagination des peuples fixera en figures organiques provisoires. A moins que, transposant à l'objet le caractère « germinal » du sentiment, Dieu ne soit lui-même cet élan vital qui dépose au cours de l'histoire les formes cristallisées de lui-même, où les traditions voudraient enfermer le mystère qui les déborde et qui, tacitement, condamne leur inertie. Quelle que soit l'hypothèse envisagée, nous nous trouvons en face d'une *naturalisation* du « divin », dont la conscience religieuse avait bien quelque raison de s'alarmer. Par ailleurs le déterminisme biologique ne fait point droit à ces grâces imprévisibles du Transcendant qui orientent le mouvent progressif où s'actualise une conscience toujours plus eveillée du donné religieux. On peut, il est vrai, combinant le schème germinal et l'invention du génie, pousser la vie du côté de la conscience. Mais la création religieuse, en se rapprochant de la création esthétique, risque, pour éviter Scylla de tomber en Charybde. Les « génies » de la religion se savent mesurés par une instance supérieure: ce qui leur importe le plus c'est une fidélité absolue à la parole de leur Dieu. D'où le retour aux origines, si caractéristique des « réformes », quelqu'en soit le style ou l'ampleur. Serait-ce donc, comme le pense N. Hartmann, que la religion privilégie dans le temps la dimension du passé? L'importance de la tradition pourrait le faire croire. Mais à y voir de plus près, on s'aperçoit que le passé, pour la conscience chrétienne, n'est que le point d'émergence d'une « révélation » qui transcende les dimensions du temps. C'est l'irruption dans le temps d'une présence incarnée qui le domine. Et c'est pourquoi le reour au passé, ou le maintien de la tradition, n'est point simple « axiome paresseux » de romantisme historique, mais fidélité à Celui dont « les paroles ne passent pas ».

Quant à la loi autonome de développement, elle peut exprimer la spécificité de la conscience religieuse et de sa vie. Mais en la rapprochant par trop de l'évolution germinale, on risque d'oublier que la conscience religieuse est avant tout une coscience intentionnelle, « ek-statique » si l'on me permet cette terminologie d'aujourd'hui. Conscience intentionnelle, *qui est moins sous le régime de la " causalitas sui ", que sous le régime de l'Autre qui, en tant que tel, est et reste son principe régulateur.* En fin de compte, c'est la première ligne de développement suggérée par le schème germinal, qui a le plus de chance de trouver un écho en théologie catholique. Effectivement, toutes les explications y reviennent à des explicitations. Non certes sous la forme naïve des « homéoméries » d'Anaximandre (simple « agran-

dissement » quantitatif des formes originaires), mais de par un authentique développement, qui rappelle l'évangélique grain de sénevé. Cette croissance a un double aspect: elle est, à la fois, un approfondissement de la conscience religieuse qui voit plus clairement et distinctement; et une « objectivation » de cette conscience dans une formulation plus précise du donné révélé ([4]). D'où l'apparence d'un contraste, et d'un conflit possible, entre la pauvreté du donné primitif et la richesse luxuriante des époques « dogmatiques »; entre l'intensité de la foi originelle et l'extension des développements, ultérieurs au « temps du témoignage ». C'est ce contraste, si souvent souligné, qui fut, pour le théologien, le « choc » providentiel, dont est né le problème du développement dogmatique. Il fallait bien montrer la continuité qui reliait les deux « extrêmes »; et le caractère normal d'une croïssance qui n'avait rien d'une végétation aberrante parce qu'elle était inscrite, si l'on peut dire, dans la « logique des origines ». D'où l'appel au schème germinal, qui connut, lui aussi, son succès parmi les théologiens. Ce recours n'était point sans fondement dans les expressions évangéliques, reconnaissables, du reste, sous une terminologie d'apparence plus philosophique. *L'implicite germinal y interférait avec l'implicite logique*: sans se recouvrir, les deux schèmes exerçaient l'un sur l'autre une sorte d'attraction. Pour mieux montrer la continuité germinale, n'était-il pas tout indiqué de l'« expliquer » par l'« explicitation

---

([4]) J'emploie ce terme « objectivation » à regret, faute d'un meilleur. Il ne faudrait point l'entendre au sens d'une défiguration ou comme la « traduction » d'un trop plein intérieur qui extérioriserait sa surabondance. Ou encore comme une figuration, purement symbolique, d'un objet indéterminé, susceptible de s'exprimer dans une multiplicité de formes, que le devenir de l'histoire condamnerait, à plus ou moins brève échéance, au musée archéologique. Les distinctions de N. Hartmann, dans son ouvrage: *Das Problem des geistigen Seins*, cf. notre article: *Le Problème de l'être spirituel*, in *Giornale di Metafisica*, 1953, p. 397 - 438, pourraient encore rendre quelque service. Il distingue en effet *Objektion* et *Objektivation*: le premier réservé au domaine de la connaissance où l'objet signifie ce que nous atteignons de l'être que nous connaissons par cette *Objektion;* le second désignant tout le domaine des « productions » (celles de l'art en particulier, des systèmes juridiques, philosophiques etc...) dans lesquelles s'exprime l'esprit d'un époque déterminée. Par ailleurs il distingue: esprit personnel (*personaler Geist*), esprit objectif (*objektiver Geist*), et esprit objectivé (*objektivierte Geist*). Appliquant cette terminologie, nous aurions à disinguer *la foi personnelle, la foi objective* qui serait la « mens Ecclesiae », et *la foi objectivée* dans les « monuments » les plus divers de cette foi: productions artistiques, symboles de foi, documents archeologiques, écrits des Pères etc... Comme on le voit, le dogme n'est qu'une partie, la plus importante, de l'objectivation dont nous parlons.

logique » de « prémisses », contenant par avance la riche diversité qui devait en sortir? Cette logicisation du « germe » n'était pas toutefois sans quelque risque de raidissement et d'unilatéralité. Ne serait-on pas tenté de « gonfler » indûment ces prémisses, de projeter rétrospectivement sur elles toutes les conclusions qu'on en déduirait? Par ailleurs, n'assimilait-on pas, tacitement, le donné révélé à un système conceptuel qui se déroulerait tout seul, et dont l'Eglise aurait été comme le « lieu de passage »? A cet « esprit géométrique », ne fallait-il pas opposer un « esprit de finesse », plus attentif à ce qui ne se peut déduire, et qui, toutefois, par une mystérieuse convenance, irréductible à tout effort de déduction, s'harmonisait si bien, et de l'intérieur, aux « vérités originelles »? Enfin, et c'est ici que le schème germinal reprenait ses droits, la vie peut-elle sans plus se réduire à un emboîtement de propositions?

Mais le « germe », à son tour, ne risquait-il pas de *naturaliser* par trop la conscience religieuse? Ou ne tendait-il pas à l'asservir à une « subconscience », dont elle serait comme l'épiphénomène? Bref les deux schèmes, de par leur unilatéralité, jouaient l'un à l'égard de l'autre, le rôle de « réducteur » et de « complémentaire ». Si précieux qu'ils fussent l'un et l'autre, pour exprimer une réalité qui les déborde, ils se situaient tous deux sur le plan du *développement autonome*. Or, et il faut le rappeler sans cesse, le donné révélé ne se réduit ni à un germe qui se développerait tout seul, une fois que, à l'origine le Verbe incarné l'aurait confié à notre terre, ou à un système de propositions qui déroulerait, tout seul, ses propres conséquences. L'Eglise a reçu un « dépôt ». Il ne s'agit point d'une pièce d'or serrée « jalousement dans une main », mais, et voici qui nous élève au dessus du simple logique et du simple biologique, d'une *fidélité á la Parole;* d'une fidélité au Verbe incarné et d'une disponibilité toujours ouverte à la voix de l'Esprit qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu, et qui « vous suggèrera tout ce que j'ai dit », qui « vous *mènera à la vérité* ». Cet appel à l'Esprit, à la fidélité de l'Epouse à l'Esprit, de l'Eglise à son Chef, du Corps mystique à son âme, nous découvre un nouvel horizon, moins impersonnel, et finalement plus respectueux des consciences et de la transcendance de Dieu. Mais cette fidélité serait vide, si elle ne s'exprimait dans la vérité. Et comme la vérité se trouve formellement, quoiqu'on dise, dans le jugement, *il n'était possible de sauvegarder la fidélité que dans la vérité des propositions dogmatiques. Fidélité* et *objectivité* se répondent comme l'intérieur et l'extérieur d'un même fait à double face.

3. *Bios et Logos.*

Le modernisme ne nie point, qui pourrait du reste s'en passer? la nécessité d'un langage conceptuel. Le sentiment religieux ne peut se contenter de la confusion initiale où sujet et objet seraient indistincts, comme, selon certains psychologues, le monde et le moi, dans la perception originelle. Il est donc nécessaire de penser sa foi; sous une forme élémentaire tout d'abord; plus analytique et « scientifique » par la suite et selon les exigences de la « croissance mentale ». Ce sont ces formulations explicites, analogues à ce que seront les propositions scientifiques qui énoncent des lois, que nous appellerions «dogmes»: leur fixité, leur clarté, leur distinction correspondent manifestement à une exigence d'élucidation, immanente à la conscience religieuse elle-même.

La dogme est donc le *Logos* élaboré par l'intellect sous la mouvance du sentiment religieux. Et comme ce sentiment est vie, immanence vitale, ce *Logos* serait lui-même un dérivé du *Bios*. En terminologie phénoménologique nous dirions: le « prédicatif s'enrancine dans un monde anté-prédicatif » ([5]). Cette simple indication nous permet déjà d'entrevoir l'origine, la nature et les destinées du dogme. A peu de choses près, on retrouverait ici les grandes lignes d'une interprétation pragmatique et vitaliste du concept telles que nous les présentent les diverses *Lebensphilosophien*, que Rickert et Berthelot, vers

---

([5]) Il ne s'agit ici, bien entendu, que d'une analogie. Le monde anté-prédicatif de la phénoménologie husserlienne est parfaitement compatible, comme le montre l'intellectualisme décidé de Husserl, avec un sage conceptualisme cf. sur ce point notre ouvrage: *Conscience et Intentionnalité,* E. Vitte, Lyon, 1955, ch. 3 et 4. L'erreur du modernisme n'est donc pas d'avoir affirmé ce monde antéprédicatif et antéconceptuel, que le thomisme lui-même, ainsi que l'aristotélisme, a toujours reconnu. Il faudrait du reste, pour serrer de plus près l'interprétation moderniste, distinguer, comme le fait l'Encyclique, dans le prédicatif lui-même, comme deux degrés d'« objectivation »: l'un se réalise dans les *formules primaires,* rudimentaires encore, telles qu'on les trouve dans les pages de l'Evangilé, ou sous une forme, plus canonique, dans les Symboles l'autre s'exprime dans les *formules secondaires,* qui sont les dogmes proprement dits.

la même époque, cherchaient à préciser, chacun pour leur compte et selon leur optique particulière.

L'important est tout d'abord de bien voir le rapport qui relie, dans le modernisme, les formules à la vie religieuse dont elles émanent. Leur finalité se réduit à ceci: fournir au croyant un moyen de se rendre compte de sa foi. Elles sont donc un intermédiaire obligé entre le croyant et sa foi. Par rapport à la foi, elles sont l'expression inadéquate de son objet: ce que le moderniste apelle des symboles. Par rapport au croyant, elles sont des instruments, des « véhicules » de vérité, dont l'utilité est toujours provisoire; et qui sont susceptibles conséquemment, lorsqu'ils ne sont plus en situation, d'entraver l'élan de la foi, en lui imposant les « impedimenta » d'un autre êge.

Les formules dogmatiques suivent donc les vissitudes du sentiment religieux qui les conditionne. Et l'on voit bien le double fondement de cette mutabilité: d'une part, l'objet de la foi est un infini, qui présente une infinité d'aspects dont l'un peut apparaître aujourd'hui et demain disparaître; d'autre part, le croyant lui-même est en continuel « fieri »: l'homme du moyen âge n'est plus celui d'aujourd'hui. Quoi d'étonnant à ce que des formules, valables il y a sept ou huit siècles, et moins encore! (car les changements se précipitent en tous les domaines de la culture), ne répondent plus aux nécessités du présent. Vouloir les maintenir à tout prix ne serait-ce pas aller à contre sens de l'exigence même de la foi? absolutiser des médiations qui n'ont de sens que par la fin qu'elles servent, loin d'être des fins en elles-mêmes? Mais le péché des traditionalismes n'est-il pas, précisément, dans cette idolâtrie des moyens, dans ce transfert inconscient de la valeur absolue aux instruments qui devraient la servir?

Cette doctrine ne retient-elle pas toutefois des éléments importants de la tradition théologique? Les théologiens avaient-ils vraiment besoin d'apprendre que nos concepts sont inadéquats à l'Absolu? Que celui-ci se présente sous une infinité d'aspects possibles? Que nous n'épuisons pas l'infini;

que notre dernier mot, en ce domaine, est un aveu d'impuissance? Quoi de plus traditionnel que la voie négative? Par ailleurs n'est-ce pas cette richesse du donné révélé qui explique ce nécessaire « relativisme », selon lequel telle époque accentue tel aspect, telle autre un nouvel aspct? Ne disons-nous pas, par exemple, que la doctrine du Corps mystique s'est particulièrement développée à notre époque, en partie sous la pression des courants qui donnaient à la « communauté » un relief que les époques antécédentes semblent ignorer?

Si le modernisme n'avait rien dit de plus, ou s'il l'avait « redit » dans un langage nouveau; s'il avait simplement accentué, contre les prétentions naïves ou orgueilleuses, le respect du mystère, l'inévitable déficience de nos pensées, il nous aurait donné une belle leçon de modestie, dont nous aurions fait notre profit. Et l'incident était clos. Mais il ne serait digne, ni de l'Eglise ni de son adversaire, de fonder la paix des consciences sur de simples coïncidences verbales. Il nous faut donc voir les choses de plus près.

Toute l'équivoque est d'abord dans le terme: *symbole*. Il évoque, au delà du « sensible », une réalité mystérieuse qu'il exprimerait, de façon nécessairement inadéquate. Jusqu'ici rien que de banal et qui ne puisse être admis par tous. Tout le problème se concentre alors sur l'*expression*. Que veut-on dire au juste?

Il est clair qu'un agnosticisme radical ne peut accepter que l'expression, également radicale, de notre ignorance de l'absolu. En ce sens tous les « symboles » de l'absolu sont tautologiques: ils redisent à leur façon, comme l'islamique « Dieu est Dieu », l'Absolu est l'Absolu. Au delà de ce principe d'identité théologique, qui s'épuise dans la stérile affirmation de lui-même, il n'y a strictement rien à dire de Dieu. Encore faudrait-il ajouter que ce minimum est de trop: car c'est l'exprimer uniquement en fonction de notre ignorance. Or notre ignorance ne peut avoir valeur ontologique: l'Absolu devrait donc,

en bonne logique, se réduire à un concept-limite, comme la *chose en soi* de Kant pour certains interprètes du kantisme.

Acceptons toutefois cette valeur ontologique de l'Absolu. Puisqu'aucune « détermination » n'a prise sur lui, nous n'avons, à la rigueur, aucun principe objectif de discrimination, nous permettant de le différencier d'un principe moniste: telle la « matière » dont il est question dans le matérialisme dialectique. Tout au plus, en vertu du même agnosticisme, pouvons-nous observer: l'inconnaissable ne peut être « fixé », non seulement en aucune catégorie, mais en aucun « principe » de quelqu'ordre qu'il soit, fût-il transcendant à toutes les catégories. Mais par là même, et parce qu'il n'est « rien », est-il susceptible de devenir tout et n'importe quoi. L'Absolu se résout dans une sorte de « matière » transcendante, « *potens omnia fieri* » [6]. Dieu ainsi « défini » perd, il faut bien le dire, toute signification religieuse. Et l'on ne voit pas comment la religion, à supposer qu'on la veuille maintenir, soit autre chose que la vague affirmation d'un principe « transcendant » aux phénomènes.

Si l'on se refuse à un tel minimisme qui exclurait du « religieux » les seuls empiristes sceptiques; et si, par ailleurs, l'Absolu décourage toute affirmation sur lui, l'originalité de la religion devra de réduire à une *attitude du sujet*. La religion se résorbe finalement dans le sentiment religieux. Et son objet ne sera plus que la matière, ployable en tout sens, dont se « nourrit » ce sentiment. On pourrait même dire: Dieu, dans cette perspective, est moins « intéressant » en lui-même, que par la flamme qu'il entretient dans le fidèle. Les formules religieuses nous rendent bien compte de la foi. Elles nous disent ce que nous croyons; mais, dans leur sens le plus

---

(6) On se rappellera que au Moyen Age, et dans un contexte de pensée très différent. David de Dinant, au dire de S. Thomas, aurait conclu précisément de cette « indétermination » de l'Absolu l'équivalence de Dieu et de la « matière première ». Je n'entends point faire des modernistes des disciples de David de Dinant. Il m'a semblé toutefois que ce rappel d'histoire pouvait éclairer un cas singulièrement embrouillé.

profond, elles ne nous disent que ce que nous *faisons de Dieu, quand nous vivons de lui.* Le symbolisme n'est, en dernière analyse, que l'expression de notre propre devenir intérieur. Le simple fidèle, certes, n'est pas conscient de ce qu'il fait; en termes hégéliens: il n'est pas encore *pour soi* ce qu'il est *en soi.* Mais le philosophe, parfaitement conscient, se chargera de le lui dire: la conscience philosophique et critique sera, en fin de compte, la vérité de la foi.

Nous passerons alors de la « représentation » naïve qui projetait dans un au delà ses imaginations, à la signication authentique. Il suffira de bousculer les derniers résidus de transcendance dont s'encombraient encore les « nouveaux théologiens ». Dieu, pour être ce qu'il doit être dans une immanence radicale, n'est que le sens, individuel ou collectif, de l'élan qui nous porte. Le transcendant n'est que le *sens de transcendance* qui habite le devenir, et qui le projette sans cesse vers de nouveaux dépassement. La religion, ainsi entendue, est parfaitement humaine. Si elle a encore des mystères, ce sont ceux de cette essence humaine que nous dévoilait Feuerbach. Et l'on pourra conclure que la foi, loin d'être détruite, est restituée à son essence vivante. De plus clairvoyants tireront la vraie conclusion: la religion, ainsi comprise, est tout simplement supprimée.

Telle est la logique interne que l'Encyclique a cru pouvoir déceler dans la philosophie moderniste de la religion. Quelles qu'aient été les intentions, et les supposerait-on excellentes, le modernisme de fait, dans son armature philosophique, rend impossible cette religion dont il proclamait la nécessité, et qu'il prétendait restituer à l'authenticité de son essence « vivante ». Il est toujours utile de méditer sur un échec, en remontant aux « principes ».

Cinquante ans après, pour nous tout au moins, qui n'avons point connu ces temps troublés, et qui sommes nés sous une autre « étoile », l'horizon philosophique a bien changé. La phénoménologie husserlienne nous a rendus moins

hostiles au concept; les phénoménologies existentielles sont moins sous le signe du Bios et de l'immanence que sous le signe de l'ek-stase et de l'intentionnalité. Les métaphores biologiques sont plus suspectes; les antithèses de l'immanence et de la transcendance, du « dehors » et du « debans », moins « tragiques ». On pourrait croire que nous sommes au temps de la « conscience ouverte », de la liberté comme « disponibilité », du renouveau des ontologies: on parle à nouveau de l'être, avec une « sympathie » qui eût fait sourire autrefois. Il ne faudrait point se leurrer cependant, car si le renouveau est certain, il n'est point sûr qu'il ait liquidé les « vieux problèmes ».

La foi qui cherche l'intelligence ne nous permet ni le sommeil ni les solutions de facilité: le mystère auquel nous adhérons n'a point fini de proliférer en problèmes. Comme le disait Grégoire de Nysse ([7]): « Il n'y a qu'une seule manière de connaître la puissance transcendante c'est de ne s'arrêter jamais à ce qu'on a compris, mais de tendre sans repos à l'au-delà du connu ».

([7]) Cité par Ch. De Moré-Pontgibaud, *Du Fini à l'Infini*, Paris, Aubier, 1957, p. 13.

P. Cornelio Fabro, C. P. S.

LA « FILOSOFIA DELLA FEDE » NEL MODERNISMO

Il problema della fede impegna tutti i settori della coscienza umana: la sfera sensibile, in quanto il contenuto della fede si rapporta nella religione rivelata alla realtà storica dell'Incarnazione; la sfera intelligibile, in quanto questo medesimo contenuto della fede esprime la formula suprema della « verità che salva » ovvero rappresenta l'unica forma di rapporto effettivamente possibile fra l'uomo e Dio nel piano della salvezza; e infine la sfera affettiva tendenziale — e questa specialmente e soprattutto — in quanto è alla volontà mossa dalla Grazia che tocca ad un certo momento imprimere alla coscienza il nuovo movimento che porta all'atto di fede.

L'atto di fede si presenta a questo modo come l'atteggiamento più originale e definitivo della coscienza umana: da una parte esso guarda tutto il complesso di atteggiamenti apprensivi e tendenziali che costituiscono la situazione della vita immediata e riflessa, nell'ambito delle verità e certezze naturali; dall'altra parte esso porta all'accettazione della verità rivelata e costituisce la tappa prima e fondamentale della vita soprannaturale. Quel che importa subito rilevare nell'originalità propria dell'atto di fede è il doppio trascendimento, oggettivo e soggettivo, ch'esso opera rispetto alla situazione naturale dell'uomo: anzitutto in quanto nella sfera della fede la verità che salva (la comunicazione della verità rivelata) scaturisce unicamente dalla volontà salvifica di Dio in Gesù Cristo, Salvatore del mondo, che ha espiato il peccato dell'uomo; poi, in quanto l'uomo non può ritornare a Dio se non mediante l'intimo impulso della Grazia che riceve da Dio stesso.

Tutto questo sta e deve restare fuori discussione, una volta che si ammetta la distinzione invalicabile fra l'ordine naturale e quello soprannaturale: è vero che questi due ordini, nella problematica dell'atto di fede, si trovano uniti e convergenti ed anche collaboranti, ma l'atto di fede perderebbe la sua originalità e sfumerebbe nell'uno o nell'altro dei suoi momenti componenti o si ridurrebbe alla loro somma algebrica, qualora si ritenesse quella distinzione di carattere puramente fenomenologico, o culturale o comunque sempre provvisoria rispetto alla coscienza evoluta dell'uomo spiritualmente maturo, per il quale tale distinzione si pretende — l'ha preteso la filosofia moderna — dovrebbe scomparire a favore della semplice presenza dell'atto della libertà del soggetto.

Nella concezione cristiana invece l'atto di fede rimane nel suo fondo, nell'attuarsi delle sue esigenze, sostanzialmente identico per ogni credente di qualunque epoca, civiltà o cultura..., in quanto, portando esso l'uomo come tale « al di là » delle proprie possibilità (capacità, esigenze, disponibilità reali...) della natura umana, rende indifferenti e insignificanti le differenze individuali fra uomo e uomo di qualsiasi genere. L'atto di fede, come la nascita e la morte, riporta l'uomo alla condizione della sua « singolarità » metafisica e lo restituisce alla sua uguaglianza originaria, in quanto esso pone in un certo modo per l'uomo la nascita e la morte la « seconda volta » cioè per la vita dello spirito: esso indica infatti la messa al bando e dichiara la morte delle pretese della ragione assoluta di chiudere il cerchio della verità per dire l'ultima parola sul destino dell'essere e dell'uomo ed inizia la nuova vita nel nuovo orizzonte della divina Rivelazione.

La vita nella sfera della fede è quindi la vita dell'« uomo nuovo » in Cristo e la consapevolezza di questa vita è nella corrispondenza stessa da parte del fedele all'offerta divina della salvezza: allora la cosidetta « risoluzione » dell'atto di fede deve compiersi all'interno della fede stessa come analisi riflessa dei momenti ed elementi che partecipano al suo svilup-

po della coscienza del credente. Questa risoluzione del resto è implicita in ogni atto di fede, in quanto esso è atto di coscienza che interessa la persona intera del credente e presuppone quindi che ognuno che crede « sa » di credere. « Saper di credere » comporta anzitutto un *sapere,* perchè l'atto di fede non è un « credere di credere » che sarebbe un trascendimento della verità alla seconda potenza e quindi una fuga nel vuoto: un siffatto « credere di credere » potrà corrispondere forse a non pochi atteggiamenti della coscienza religiosa protestante, ma non esprime certamente la posizione cattolica e specialmente tomistica dell'atto di fede dove il momento noetico del « sapere » è fondamentale costitutivo, senza del quale non ci sarebbe credere, nessuna fede e in nessun ambito. Ognuno deve essere consapevole del proprio atto di fede, perchè tale atto procede dal libero arbitrio di ognuno: il fatto che l'esercizio di questa libertà è condizionato dal movimento della grazia, non impedisce la presenza alla coscienza della sua « decisione » la quale è per definizione un atto di coscienza, un'assunzione di responsabilità ch'è per l'appunto consapevolezza del proprio pensare ed agire rispetto ad un fine.

Ma il sapere, ch'è implicato nel credere, non è neppure un sapere puro, un « sapere di sapere », perchè il saper di sapere esige di chiudere il circolo della verità, di congiungere nel suo processo il principio, il medio e il termine del proprio atto rispetto al proprio aggetto: una conclusione scientifica rigorosamente ottenuta, p. es. nelle scienze storiche, fisiche, matematiche, ecc., è possibile soltanto se gli elementi del problema in discussione rimangono durante tutto il processo sullo stesso piano di esigenze e di considerazioni. Caratteristica invece dell'atto di fede è il suo « passaggio al limite » ovvero il trascendimento di cui si è detto, la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος: il credente che nel suo movimento verso la fede è una volta giunto al punto di « sapere di dover credere », quando (poi) è entrato nella vita della fede, egli sa di credere e sa perchè crede e sa evidentemente anche cosa crede. Ma tutto questo

ormai il credente lo sa « credendo », si tratta cioè di un sapere che vive con la fede e della fede; benchè sia sempre e veramente un sapere, non è semplicemente il sapere di chi non crede o non pensa alla fede e ai problemi della fede, ma è un sapere « per » la fede il quale quindi, cadendo la fede, cadrebbe anch'esso nella sua fisionomia tipica di quel sapere ch'è proprio del credente. Quindi, a rigore, il sapere che appartiene alla fede non è neppure il sapere di cui poteva disporre il credente prima della fede intorno ai vari aspetti e problemi che presentava e presenta sempre la fede; il « sapere della fede » ha un nuovo criterio di verità ch'è l'autorità della rivelazione divina e quindi comporta un'intromissione storica e particolare di Dio nell'ammaestramento e nella salvezza dell'uomo. Allora qualunque sia la versione filosofica del principio dell'autocoscienza umana, sia esso in senso socratico, o aristotelico, kantiano o hegeliano..., l'atto di fede ch'è trascendimento assoluto si pone a suoi antipodi: chi crede non può non portarsi a Dio e a ciò che Dio ha voluto liberamente manifestare all'uomo, chi crede ammette quindi la trascendenza di Dio ed insieme la sua « discesa » o manifestazione misericordiosa verso l'uomo. Chi crede ammette di conseguenza che l'uomo non è più integro, ma caduto e depauperato per propria colpa che lo fa bisognoso di quella divina misericordia e perciò si riconosce colpevole della propria trascendenza negativa o « discesa » nell'abisso del peccato. L'ammissione del peccato costituisce a sua volta il presupposto negativo, ma indispensabile, nel comportamento del trascendimento teologico della coscienza che opera l'atto di fede.

Queste osservazioni elementari avevano l'unico scopo di chiarire che se si può — ed in un certo senso anche si deve nell'economia generale della fede — parlare di una « teologia della fede » e di un'analisi teologica dell'atto di fede, non si può e non si deve rigorosamente parlare di una « filosofia della fede »: questo, per la ragione assai elementare che la fede di cui parliamo appartiene all'ordine soprannaturale, mentre la filosofia definisce e chiarisce nelle sua stessa essenza l'ordine na-

turale. Se la teologia è riflessione della ragione sugli oggetti della fede e sulla realtà della fede alle dipendenza della fede, la teologia vive e si muove nell'orbita della fede e presuppone quindi la fede: la filosofia invece è la riflessione della ragione sugli oggetti della ragione, è il « ritorno al fondamento » della ragione stessa così che in questo *discrimen* originario teologia e filosofia si pongono e si attuano con movimento divergente in quanto la ragione si muove verso la fondazione ultima della propria possibilità originaria, mentre la fede opera il trascendimento nel quale è offerta all'uomo la verità che salva... « *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis sed in ostensione spiritus et virtutis* » (*I Cor.*, 2, 4).

L'idealismo moderno, si sa, ha introdotto e sviluppato in direzioni molteplici, per opera soprattutto di Hegel e Schleiermacher, la cosidetta « filosofia della religione » e il termine ha suscitato contrasti e contestazioni: a fortiori le riserve più esplicite s'impongono per quello di « filosofia della fede » in quanto non si può attribuire o riconoscere alla filosofia il compito di determinare comunque la sfera oggettiva e soggettiva della fede senza mettere la fede stessa a discrezione della ragione e togliere con ciò alla fede la sua soprannaturalità, quindi senza travisare la natura stessa della fede. La stessa teologia, che indaga la problematica e i nessi nozionali della fede, in quanto procede all'interno della fede, dipende da essa come si è detto ed è alla teologia allora che compete la determinazione dei limiti fra ragione e fede, fra natura e grazia, fra pensiero e rivelazione... In un'architettonica delle scienze dello spirito orientata sulla rivelazione, è alla fede che spetta il fondamento e alla teologia l'asse centrale da cui si dipartono le varie strutture per una prospettiva cristiana della vita, la divina sapienza ch'è stata rivelata come nascosta nel mistero: λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστερίῳ (*I Cor.* 2, 7). La « filosofia della fede », che pretende squarciare questo mistero, finisce per distruggere la fede.



Fautore risoluto della « filosofia della fede » è stato il modernismo, muovendo dalla prospettiva della « filosofia della religione » del pensiero moderno secondo un'interpretazione del principio dell'immanenza che oscilla tra il dualismo gnoseologico kantiano e il monismo dialettico di Hegel e Schleiermacher. Il termine di « filosofia della fede », non troppo frequente nella speculazione del mondo protestante, ricorre invece spesso alla letteratura modernistica: esso figura come titolo, fra l'altro, di un opuscolo anonimo (1) che vuol essere una risposta diretta alla Enciclica *Pascendi*. Forse non sarà inutile farne un breve esame, in omaggio di riconoscenza a questo Documento che costituisce forse il vertice del Supremo Magistero per la difesa della purezza della fede in questa prima metà del secolo. Non è mia intenzione di dare un'esposizione particolareggiata dell'opuscolo, perchè ciò comporterebbe l'esame dell'intera controversia, ma vorrei soltanto chiarire nei movimenti principali i caratteri dottrinali e l'*animus* che pervade l'opuscolo la cui finalità appare ben precisa.

L'A. segnala anzitutto la scissione provocata nel campo modernista dalla *Pascendi*: « Dall'una parte quelli che avendo risolto in senso sfavorevole alla ragione e alla metafisica, o prammatisticamente, nel significato più radicale della parola, il problema della conoscenza, fanno

---

(1) *La filosofia della fede*, Appunti, Roma, Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, di pp. 88, s.a., ma certamente posteriore sia all'Enciclica *Pascendi*, come al *Programma dei modernisti* ch'è implicitamente citato.

Circa l'Autore, non vi può essere dubbio. Il mio esemplare porta la stampigliatura: Spedisce: Romolo Murri, Gualdo di Macerata. Ed il Murri si cita « indirettamente » due volte: a p. 10, nota: R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica « Pascendi »* e a p. 22 ch'è un rimando alla citazione precedente. In matita sulla copertina sotto « Appunti » sta scritto: di Romolo Murri. Del resto, il nostro opuscolo si trova elencato espressamente fra le « Altre pubblicazioni di R. Murri » nell'appendice bibliografica aggiunta all'opuscolo: *L'Anticlericalismo* del 1912 (Roma, Libreria Editrice romana) ed è presentato nei termini seguenti: « Breve ma denso opuscolo. Il Murri vi illustra, in pagine vive e perspicue, una filosofia della fede che, coincidendo in parte con l'attivismo di R. Eucken e con lo slancio vitale di E. Bergson, rivela l'anima viva e perenne dell'idealismo realistico, il quale è il nocciolo della concezione cristiana della vita ».

Il Saggio: *La filosofia nuova e l'Enriclica contro il modernismo* (Roma Società Nazionale di cultura, 1908) ha lo scopo preciso di fare la mediazione fra i modernisti più oltranzisti (quali p. e. i collaboratori di *Nova et Vetera*...) e la teologia tradizionale, per smorzare l'effetto della condanna pontificia. Segno di questa confusione mentale è la dedica: « Al P. Ludovico Billot, S. J. e ad Antonio Labriola miei maestri ». (Il Billot è ricordato a p. 105 con ironica allusione alla sua collaborazione nella preparazione della *Pascendi*).

poi dipendere da queste vedute filosofiche, che l'enciclica *Pascendi* chiama agnosticismo, tutta la loro interpretazione del fatto religioso; dall'altra parte quelli — e fra essi siamo noi — che, pur riconoscendo dover essere la filosofia purificata dagli idoli di una lunga degenerazione scolastica, e ricondotta al suo ufficio di fissare le nozioni essenziali su cui riposa il sapere umano, ed il loro valore (e per quest'opera di revisione è necessario tener conto della filosofia moderna, la quale c'indica storicamente quali problemi quella degenerazione scolastica avesse risollevato, e verso quale soluzione la critica avviasse la riflessione filosofica, pur attraverso molte esagerazioni e tentennamenti) pensano di dover rivolgere il problema della conoscenza in maniera sostanzialmente identica a quella nella quale esso era stato risolto dalla filosofia antica, e conservato quindi ancora, nelle nozioni fondamentali e nel loro uso, l'orientamento di questa; con che essi rimuovono dalla crisi di pensiero specificamente religiosa e teologica una quantità di questioni che sono poi anche le più gravi e difficili » ([2]) (p. 10 s.).

La citazione mostra all'evidenza il preciso programma di creare un diversivo alla condanna dottrinale portata dal documento pontificio e ne fa fede la conclusione che immediatamente segue: « Per questo ed in questo senso noi abbiamo *accettato* l'enciclica *Pascendi* ». Di quale senso si tratti, è presto detto e senza reticenze questa volta: « Non ci siamo mai sognati di pensare che essa risolvesse od anche solo affrontasse le questioni sollevate dalla critica biblica o dalla storia del domma o dalla filosofia dello spirito applicata all'esame dei fatti sociali e quindi anche della Chiesa e dei suoi elementi costitutivi; su tali questioni essa non dice assolutamente nulla; non fa che eliminare alcuni problemi filosofici, risolvere in un certo senso una pregiudiziale, quale è quella del valore della conoscenza o della possibilità di una filosofia nella quale credenti e non credenti convengano; stacca il problema religioso dal problema gnoseologico ». In forma indiretta, ma significativa per ognuno che sia un po' adusato all'elasticità di quella polemica, viene quindi contestata all'Enciclica la precisa determinazione dell'aberrazione filosofica che costituisce invece, com'è noto, il nerbo della *Pascendi*: « Nè importa che essa avrebbe potuto essere più precisa, e mostrare una più esatta conoscenza della filosofia contemporanea e della portata delle varie questioni, che si tende a con-

([2]) P. 10 s. Più avanti (p. 16 ss.) l'A. espone la polemica del modernismo estremista col Gentile, e mentre ne denunzia l'immaturità, si propone di... « seguirlo da vicino, studiarne le mosse e le evoluzioni per vedere l'*anima di vero* che esso contiene e trarre dall'esperimento le lezioni che racchiude » (p. 21).

fondere sotto il nome comune di modernismo » (3) E' chiara qui la distinzione netta fra la Chiesa spirituale e il « cristianesimo romano », indicato come organismo gerarchico e realtà storica visibile: questo esprimerebbe la degenerazione di quella ed è il programma preciso del modernismo di ricondurvelo.

Infatti, benchè l'A. abbia dichiarato di separarsi dall'ala estrema dei modernismi, in realtà il suo opuscolo ne è la difesa ad oltranza da capo a fondo (4). Ecco com'è presentata la situazione: « E le difficoltà sono in tutti i campi: la Bibbia, la Chiesa, la teologia, la morale cattolica rischiano contemporaneamente e gravemente di perdere qualunque autorità sulle anime. Le negazioni sono radicali. E non è audacia di pochi, ma un fatto profondamente significativo che uomini i quali credono che la Bibbia « formicola di tutti gli errori possibili », che il Dio assoluto, creatore del cielo e della terra, è un vecchio concetto scolastico, che Gesù Cristo non è mai risorto corporalmente, che ciascun credente è, nell'intimo della sua coscienza, chiesa e papa a se stesso, e la voce della Chiesa, e del papa istesso, deve essere assoggettata al controllo di questa coscienza, che uomini, insomma, professanti tali dottrine le quali ad un teologo ortodosso è naturale appariscano veramente come il *veleno di tutte le eresie,* dichiarino di

---

(3) P. 11. Quindi, irenismo di superficie e opposizione di fondo: ecco il metodo di quest'ala concordistica del modernismo! L'A. invece è poi quanto mai esplicito nel denunziare la « teologia romana »; infatti mentre protesta che... « le affermazioni dell'opuscolo anche se debbano a parecchi apparire radicali, esse sono certo conformi alla teologia tradizionale romana » (p. 30); più avanti si leggono dichiarazioni come le seguenti: « La teologia romana può ostinarsi, come fa da secoli, con immenso danno del cristianesimo, a resistere a ogni costo ai progressi del sapere e lasciarsi rimorchiare da questo, come una immane carcassa » (p. 41). Più avanti, deplorando il ricorso della Chiesa al braccio secolare, l'A. scopre senza reticenze il suo atteggiamento: « Oggi, se le condizioni storiche sono mutate, lo spirito è in molti il medesimo; e la Chiesa romana eccita i suoi seguaci all'odio ed alla persecuzione ed alla vendetta, in ogni modo, contro coloro che si ribellano e si sottraggono alla sua autorità, comanda di *fare il male ad essi* » (p. 72).

Nel Saggio firmato gli strali contro la « teologia romana » sembrano più felpati (Cfr. *La filosofia nuova...*, p. 60, p. 165 e *passim.*). In un Saggio politico-religioso, posteriore alla sua condanna e uscita dalla Chiesa, il Murri chiama i teologi... « tristissima razza », fautori della persecuzione e dell'intolleranza religiosa (R. Murri, *L'Anticlericalismo,* Origine, natura, metodo e scopi pratici, Roma, Libreria Editrice Romana, 1912, p. 44 s.).

(4) L'Enciclica avrebbe completamente sbagliato il punto nel caratterizzare il modernismo: « Notevole è innanzitutto, nell'enciclica, il difetto di un accenno a quello che nella filosofia moderna è fondamentale: il problema della conoscenza... E pure tutto il pensiero contemporaneo è travagliato, dal secolo XVI, da questo problema; la scolastica è respinta dalla *philosophie nouvelle,* non per i suoi rap-

non voler saperne d'essere distaccati dalla Chiesa, ma di rimanere, tenacemente e non ostante sospensioni e scomuniche, cattolici ». Lungi dal prendere posizione, l'A. simpatizza apertamente coi dissidenti ed irride all'autorità ch'è dichiarata incapace di risolvere la situazione: "Ora, si ha un bel gridare contro ogni ricerca personale, ma è ovvio che, se alcuno è colpito dal dubbio, se egli vede crollare una affermazione che ha sino allora ritenuto indiscutibile, (e quante non ne crollano oggi) e se egli ama la sua fede ed è attaccato alle basi antiche della propria vita morale, senta il bisogno di istruirsi. E, se si accinge a questo, ricominciano i guai. Egli trova, per prima cosa, che quelli dei quali si fiderebbe più volentieri sono assolutamente disadatti a trarlo di impaccio; così, se si tratta di un dubbio filologico storico, in uno che abbia già una certa educazione critica, egli troverà subito che i teologi ortodossi non hanno il senso critico, sono perfettamente ignari del metodo storico. E se prende il libro di un qualche modernista, la questione, che prima era forse limitata ad un punto particolare, si ingrossa; non è più un punto di esegesi o di storia o di filosofia, ma (5) sono tutta l'esegesi e tutta la storia e tutta la filosofia antica che se ne vanno, solidali nel voler sottrarsi alle norme di un revisione critica che tutte le investe e risolve » (p. 6 s.).

---

porti col dogma, ma per la soluzione data a questo problema critico pregiudiziale » (*La filosofia nuova...*, p. 49. Si leggano anche le pagine che seguono fino a p. 53, dove si fa la difesa del principio idealistico).

In un'Appendice dal titolo: *La filosofia del modernismo,* il Murri intende precisare il suo atteggiamento rispetto a *Il programma dei modernisti* del 1908, redatto dall'ala oltranzista. Egli trova che la loro risposta è... « organica e serrata, scritta con un impeto di fede e di vigore polemico e con una sicurezza di pensiero che fanno di molte pagine una vera opera di bellezza. Il tono è, per quel che poteva attendersi, sereno, benchè l'enciclica vi sia fieramente attaccata ed i compilatori di essa accusati via via di falsità, di astuzia, di contraddizioni, di inezattezze formali. In molte cose di questo scritto polemico, salvo alcune espressioni, conveniamo » (*Op. cit.,* p. 169 s.). E questo è chiaro. Quel ch'è meno chiaro, dopo la difesa ad oltranza che lo stesso Murri ha fatto del principio moderno della conoscenza, sono le riserve ch'egli dice di avanzare « sulla parte propriamente filosofica » del *Programma,* cioè la difesa dell'immanenza, nella dichiarazione finale: « La nostra conclusione è, quindi, quella che ponevamo in principio e che gioverà qui ripetere. L'enciclica *Pascendi* e la Risposta all'Enciclica si accordano nel far dipendere tutto il modernismo da, o, che è lo stesso, nel farlo risalire ad una concezione filosofica qualificata di *immanentismo.* Se così è, noi siamo estranei al dibattito... — mentre insieme si propone di... « fondare, togliendola dall'unità della tradizione filosofica e teologica dei padri e dei dottori, una filosofia perenne del pensiero cristiano che dalla critica postkantiana esca più semplice, più pura, più definitiva nelle sue linee meravigliose » (*Op. cit.,* p. 179).

(5) Il testo ha « non », ma è un evidente errore di stampa.

Qui il metodo dell'A. si delinea nella sua ispirazione fondamentale: la determinazione della verità del Cristianesimo non è affidata al Magistero della suprema autorità nell Chiesa, ma essa si compie mediante l'attuazione della coscienza del credente in conformità del clima storico e culturale in cui egli vive. L'ultima parola sulla fede non è quindi devoluta all'organo interprete della rivelazione, ma alla coscienza del singolo, cioè del singolo « criticamente » evoluto. L'A. pertanto, in pieno accordo col metodo modernista, anzi portandolo ancor più a fondo sotto l'apparente moderazione, dà un saggio significativo di quella che può essere detta l'« autopsia della fede » nel senso negativo radicale; l'insidia e il trucco di tutta la sua esposizione è nell'atteggiarsi, a un tempo, a critico dell'indirizzo soggettivistico per ritornare alla tradizione e nel proclamare insieme la validità inderogabile del nuovo principio kantiano: « L'errore della scolastica degenerante fu quello di aver trasformato le nozioni in cose in sè; ad es.: il costruire sul concetto astratto di spirito dei giudizii di esistenza e delle affermazioni pratiche, da prendere come conoscenza diretta di un oggetto metempirico, avente, come cosa, l'*aseità* che aveva come nozione. Così quella che era nozione formale, buona ed utile sinchè giovava ad interpretare un reale dato, ed a raccoglierne la varietà indefinita sotto un unico punto di vista, diventa un reale in sè, in ogni parte definito e determinato. una categoria fatta persona. Dinanzi a questa insensibile e profonda degenerazione, il grande e vero merito del criticismo kantiano e in particolare della critica di quelle che Kant chiamava idee, fu l'averci richiamati a distinguere più esattamente l'essere che le nozioni o le categorie hanno nel pensiero e la verità che di esse è nelle cose; la necessità di prendere il mondo delle conoscenze come un mondo dello spirito, nel quale il mondo dell'essere si dispone e si frange, per il nostro apprendimento, in categorie astratte ». Di qui, per merito di Kant, è nato il nuovo criterio dell'oggettività: « Oggetto non sono quindi le singole nozioni o categorie, nè la verità è in esse separatamente presa; ma di tutto ciò che si muove nel nostro spirito raziocinativo la verità è affermata complessivamente, come verità ed oggettività dello spirito conoscitivo. Donde, dopo Kant. la critica del pensiero, rinnovata ed assisa su basi più salde, non è, come egli ritenne possibile fosse, critica del pensiero puro, ma del pensiero già ricco e complesso di nozioni e di esperienza, con la riflessione logica sulla prime e il riconoscimento loro come di atti e forme del nostro spirito e, quindi, con il controllo dell'uso noi ne facciamo per l'intendimento del reale. Così interpretato, sulle tracce dei suoi seguaci realisti, Kant ci apparisce come un restitutore della filo-

sofia antica contro la degenerazione scolastica e l'eccessiva reazione seguitane » ([6]) (p. 24 s.).

A questo punto l'A. entra risolutamente nel cuore del problema prospettando il problema scottante del « rapporto fra scienza e fede ». In apertura, come al solito, egli dichiara che le proprie affermazioni, per quanto... « a parecchi debbano apparire radicali, esse sono conformi alla teologia tradizionale romana ». Il suo procedimento però non può evitare di svelare le proprie carte, ma tocca seguirlo con attenzione per afferrare con precisione i vari momenti in cui si esplica l'autopisia della fede. Essa è espressa in forme di διάλληλον, in una serie di proposizioni:

« Il mondo non è pensabile senza la nozione dell'assoluto. Ma la conoscenza per nozioni è conoscenza dell'essenzialità delle cose. Quindi la realtà che il pensiero ci rivela verifica anche questa nozione di assoluto.

Ma l'assoluto non può essere predicato nella pienezza e purezza della significazione sua di nessuna realtà che io apprendo mediante le nozioni esprimenti il finito e il relativo. Dunque di là del reale verificante queste nozioni c'è un altro reale, verificante la nozione dell'assoluto nell'intierezza sua, un essere puro » (p. 33 s.).

La difficoltà è indicata dall'A. nelle due proposizioni *minori*. La prima (« Ma la conoscenza per nozioni, ecc. ») è negata dal criticismo kantiano, mentre la seconda (« l'assoluto non può essere predicato nella pienezza e purezza, ecc. ») è negata dall'idealismo hegeliano. Di qui due filosofie della fede, conclude l'A.: l'una delle quali (la kantiana) finisce nel volontarismo, infirmando la conoscenza razionale; l'altra (l'hegeliana) conclude al razionalismo, riassorbendo la fede nella ragione diveniente. Per suo conto l'A. vuole evitare ambedue gli scogli ed è convinto di offrire la genuina « filosofia della fede cattolica »: la

---

([6]) Cfr. a p. 28 l'accettazione del dualismo kantiano di « fenomeno » e « noumeno » e del suo « postulato critico ». La realtà è così preesntata secondo una « triplice scala ». Essenze razionali e intendimento astrattivo; realtà noumeniche e fede. Senza tale distinzione, o la ragione si risolve in fede (prammatismo) o la fede si risolve in filosofia (idealismo critico). (p. 29).

Già nel Saggio sull'Enciclica sono giudicate assai positivamente le dottrine della conoscenza d'ispirazione kantiana, idealista o comunque soggettivista di Tyrrell, Loisy, Labertonnière, Blondel, Bergson, Le Roy... (Cfr. *La filosofia nuova...,* pp. 39 ss., 78 ss. e p 165 e *passim*). Da Le Roy è ampiamente esposta ed approvata la critica alle prove tomistiche dell'esistenza di Dio (p. 137 ss.), pur riconoscendo che il suo pensiero finisce nel panenteismo (p. 167).

sua caratteristica è che la presa di possesso dell'Assoluto, puramente astratta e quindi insufficiente da parte della ragion teoretica, diventa *sostanza di cose sperate* e realtà concreta come istanza di vita morale. Ecco la formula: « Il carattere oggettivistico e realistico di questa dottrina apparisce poi nell'affermazione che, mediante la vita morale, è l'assoluto stesso il quale si pone come ispiratore e come termine della nostra vita morale; diviene noi ed in noi, ma essendo prima ed accedendo, nella pienezza della sua attualità, ogni nostro sforzo. Altrimenti queste esigenze della vita morale e l'oggetto di esse sarebbero irreali e quindi fittizi; il soggetto creerebbe di sè, della stessa sostanza sua, le *finzioni*, o credenze, che poi sono gli oggetti della sua vita. Così la vita umana, mediante la fede, si integra nella universalità concreta dello spirito e nella totalità dell'essere, postulate dalle esigenze morali, schematizzate in nozioni astratte, poste nelle affermazioni esistenziali e nelle rappresentazioni estetiche della fede. E' poco? E' molto? Forse è tutto quello che si può dire ». (p. 35).

La questione non è del poco o del molto, ma il fatto che qui si dà per soluzione cattolica del problema della fede la precisa posizione kantiana nella sua forma più popolare: poichè è pretendere troppo dai modernisti e dall'A. una conoscenza approfondita della teoria piuttosto complessa della fede kantiana.

Come l'A. possa presentare questa dottrina come espressione della dottrina cattolica tradizionale della fede, è piuttosto poco comprensibile e lo diventa ancor meno quando si rifletta a certe dichiarazioni preliminari a questa dottrina dove si legge testualmente, circa i rapporti fra filosofia e fede, questo ch'è detto « principio fondamentale »: « Che le credenze religiose si giovano di certe nozioni e dottrine filosofiche, diffuse nel mondo nel quale nascono, ma sono, in sè, un'altra cosa; sono dei giudizii di valore, espressi sovente in termini di affermazioni esistenziali ed in rappresentazioni estetiche. Infatti, un esame rapido di quelle che, ad es., passano come *dottrine* proprie del cattolicesimo ci motrerebbe che esse non aggiungono nessuna conoscenza veramente nuova al patrimonio della cultura nella quale si svolgono; e che, se delle conoscenze veramente tali possono essere segnalate nell'insieme delle affermazioni religiose, esse trovano il loro posto ovvio e normale in un sistema di conoscenze teoretiche deduttive, e cessano, quindi di far parte della fede » (p. 30 s.). E si esemplifica senza reticenze: « Così, quando si dice che il papa è infallibile, non ci si dà nessuna conoscenza nuova; nessuna essenzialità di oggetti proprii del pensiero ci è rivelata; poichè non si dirà certo che il domma dell'infallibilità modifica il mio concetto del papa in quanto uomo, o della

Chiesa, in quanto società di credenti: noi abbiamo solo l'affermazione di un dato di fatto (il papa non sbaglia) e gli effetti psicologici di quest'affermazione di fatto, nello spirito reale e concreto di uomini vivi: nel papa, in quanto egli *crede* di essere dotato di quell'infallibilità, e nei fedeli, in quanto essi *credono,* anche, il papa essere infallibile e si regolano, o venerandolo più intensamente od obbedendogli, in base a questa credenza. Ma, ripeto, nessun elemento di conoscenza arricchisce il nostro patrimonio filosofico per tale affermazione » (p. 31).

Allora nulla di nuovo, nulla di essenzialmente nuovo quanto al « contenuto » della fede, rispetto alla filosofia, la quale allora resta il supremo τέλος e criterio della verità. Quel che importa nella fede e n'è il contenuto storico concreto p. es. nella vita di Cristo e degli Apostoli e nella struttura e realtà storico-dogmatica della Chiesa, non è quindi la *Vorgeschichte* o la *Nachgeschichte* evangeliche o le altre narrazioni meravigliose accolte qua e là nel Vangelo. L'unica cosa che al credente importa è il *Significato religioso.* Ed ecco allora i momenti a traverso i quali l'atto di fede arriva a compimento secondo lo spirito: « 1°) la realtà storica dèl processo spirituale che l'avvenimento doveva esprimere; 2°) la sostanza di questo processo spirituale, in quanto atto a conservare e continuare quei giudizii di valore e quell'orientamento di volere nel quale consiste la religione; 3°) l'attitudine di quell'avvenimento, considerato come creazione estetica, ad esprimere quel processo storico ed il suo valore morale; attitudine la quale può giustificare il permanere di questa creazione, e del suo uso prammatico, anche quando la critica le abbia tolto ogni base puramente storica » (p. 38).

Quel che preme fissare e mettere in salvo è la « sostanza » della religione della quale si tratta, nel caso nostro della cristiana cattolica, e questa sostanza è riposta unicamente nel « significato morale » delle sue dottrine e dei suoi dogmi in accordo a quello che scintillò all'inizio della medesima religione: « Perchè una religione — son parole testuali dell'A. — rimanga, è necessario che alle coscienze le quali la accettano oggi sia impresso un orientamento etico sostanzialmente identico a quello delle coscienze che prime la accettarono e la seguirono » (p. 38 s.). Si tratta quindi che l'elemento costante della fede che unisce nei secoli le generazioni dei credenti non è la concezione della natura di Dio in se stesso, dell'uomo nella sua creazione e caduta e Dio Redentore e Salvatore..., ma sono innanzi tutto... « i giudizi di valore e le credenze in quanto norme dell'azione » (p. 39). Ciò ch'è precisamente la « religione naturale » che Kant oppone alla cosidetta « religione statutaria » o chiesastica: i dogmi nel loro aspetto asso-

luto dottrinale e storico possono e devono sparire, e restano al più nel loro aspetto rappresentativo e... « noi continueremo, con la fede antica, a narrare ai nostri bambini le adorazioni dei pastori al Bambino di Betlem e l'Ascensione al cielo dal monte degli Olivi, fra le nubi, anche se sappiamo che sono dei credenti, partecipi diretti della fede di coloro che videro il Cristo, e non dei testimoni oculari, venuti a deporre le cose così come esse letteralmente avvennero, che ci parlano degli uni e dell'altra » (p. 39). Quindi, certamente, non c'è contraddizione fra il credente e lo storico, perchè diverso è l'oggetto della fede del primo e del sapere del secondo: ma l'A non può negare che nella sua teoria lo storico è andato con la sua indagine scientifica « aldilà » della fede del credente, tale è infatti il processo incancellabile e inesorabile nella cultura storica quello cioè — possiamo aggiungere noi — di evacuare e vanificare la fede. In altre parole, conclude l'A. che sottolinea: « *I vari elementi razionali e storici, con i quali noi abbiamo messo insieme la espressione della nostra vitale credenza religiosa, seguono nella cultura il loro corso normale* » (7) (p. 40).

Quindi il costitutivo essenziale della verità religiosa, naturale o rivelata, è sempre identico: cioè il sentimento morale e quel certo qual nesso psicologico di cui si alimenta lungo i secoli e nella varietà delle coscienze quel sentimento. L'A. vuole qui abilmente distaccarsi nella concezione della « storicità del dogma » dalla formula modernista corrente: « Il domma non può essere dunque ritenuto come un dato puramente prammatico del governo della Chiesa, come una definizione del codice (per es., da definizione della proprietà privata, o della imputabilità), che io accetto come legge, ma critico come concetto, secondo che alcuno recentemente proponeva. Esso è qualche cosa di più: è, variamente secondo i vari dommi, il linguaggio della fede, l'espressione di realtà eterne in nozioni astratte ed in realtà contingenti » (p. 40).

Verità assoluta di contenuto e realtà storica immutabile non sono allora affatto essenziali al domma: di conseguenza la stessa funzione dottrinale della Chiesa come garante con la sua « autorità » dell'im-

---

(7) Più esplicita e senza circonlocuzioni è la formula che il M. dà alla nozione di fede nel 1912: essa... « è intuizione di una realtà più profonda, della realtà in sè, dell'atto stesso del divenire, è lo spirito che, nel primo e più possente suo moto vitale, si precipita verso l'ulteriore vita, e dice a se stesso, come può, queste intime ragioni del suo volere ed agire ». In quanto la fede si identfica « con le più intime e gelose persuasioni dell'individuo »..., bisogna ammettere che « ogni fede personale e sincera avrà diritto al massimo rispetto e sarà al sicuro da ogni magistero che tenda a tramutarsi in imposizione dommatizzante ed intollerante » (*L'Anticlericalismo*, p. 50 s.).

mutabilità dell'una e dell'altra, non ha più senso, e in tutto l'opuscolo dell'A. la Chiesa figura (e in realtà vi figura poco o nulla) unicamente come incomodo e come residuo di una concezione superata della vita religiosa: ormai l'uomo è in grado d'istituire e attuare direttamente e per suo conto il proprio rapporto a Dio.

* * *

E' vero che l'A. abilmente si affretta a temperare le espressioni, ma non è più possibile mascherare l'effettiva posizione della nuova dottrina, affermando che... « il fatto e il rapporto religioso che è la caratteristica del cristianesimo rimane sostanzialmente immutato, col progredire della cultura si svolge il concetto che noi ci facciamo dello spirito umano e dell'azione divina in esso; e il processo storico che è indicato dal nome del cattolicesimo, rimanendo anche esso immutato nelle sue linee e direzioni essenziali, e conservando il suo posto e il suo ufficio, nell'insieme delle esteriori manifestazioni e delle attività dello spirito umano, si svolge, in esse e con esse, in un processo di crescente approfondimento di questo spirito stesso » (p. 42). Al di là del trucco delle formule, resta l'essenza della coscienza e concezione modernista e per questo l'ultima parola sull'oggetto della fede, è attribuita alla filosofia (8). Il credente vive la sua fede, il filosofo la giudica, la discerne e la fonda: « Vivere questi elementi essenziali del cattolicesimo è opera dell'attività pratica del vero e sincero credente: discernerli ed esprimerli concettualmente è opera del filosofo della fede, effetto di una penetrazione ed interpretazione razionale e filosofica dei dati che lo storico raccoglie e il critico vaglia e lo psicologo ricostruisce » (p. 43). In conclusione, l'autopsia della fede fa capo alla critica storica che svuota i dogmi della loro realtà storica, e alla filosofia che li svuota dal loro contenuto trascendente e soprannaturale. Lo afferma espressamente il nostro A.: « Quindi, innanzi ad una qualsiasi tentata ricostruzione storica di un certo gruppo di avvenimenti, p. es., della dottrina

---

(8) Già nel Saggio sull'Enccilica, fede e scienza sono presentate come aventi lo stesso oggetto e soltanto il modo di conoscere è diverso. Il Murri conclude: « Noi potremmo adunque con l'idealismo critico affermare che unico è, in sè, l'oggetto del sapere, che il reale in sè non si scinde e non si faccetta, diremmo quasi, in varie forme di conoscenza, se non in quanto esso è appreso per diverse vie, secondo le diverse ed originarie attitudini dello spirito » (*La filosofia nuova...*, p. 160).

Il metodo di compromesso del Murri era attaccato con violenza dall'ala sinistra oltranzista del modernismo (Cfr. p. es. P. Vinci, *Neo-tomismo e pragmatismo religioso,* Lettera aperta a D. Romolo Murri, in « Nova et Vetera », 1908, 1; p. 155 ss.).

e dell'insegnamento di Gesù, noi dobbiamo procedere molto cauti; districare dalla narrazione l'occulto pensiero filosofico dell'autore, lo scheletro e l'organatura concettuale dell'*insieme,* ed applicare ad esso i nostri criteri filosofici, poichè una filosofia non può essere giudicata e criticata che da una filosofia » (p. 45). Di qui non sorprende come per l'A. quel che importa nel rapporto del credente a Cristo è unicamente il rapporto del Cristo *vivente* ad una coscienza *vivente* (p. 49). I « sacramenti » son presentati come « puri simboli » (p. 37).

* * *

L'equivoco di ogni gnosticismo, che il modernismo e con esso il Murri ripetono con monotonia, è di voler spostare completamente l'asse centrale della fede e di attribuire al sentimento, alla credenza, alla convinzione, ecc., del singolo, quel carisma di verità e di garanzia di verità che Cristo ha attribuito alla Chiesa nella sua autorità gerarchica. Così il Murri a quest'autorità sostituisce, per la determinazione del contenuto oggettivo, la moderna indagine critico-storico-filologica e per la determinazione dell'adesione soggettiva il dinamismo dei « giudizi di valore ». E il Murri esemplifica con disinvoltura e coerenza.

Sia p. es. il problema dell'*ispirazione biblica.* A suo parere le forme dell'ortodossia tradizionale sono « rigorosamente » salve, quando si dice che i libri sacri sono stati scritti sotto la dettatura divina: una metafora, questa, secondo il Murri, la quale dice che lo Spirito divino agitava i profeti e gli scrittori sacri. A questo mondo fantastico appartiene buona parte della narrazione biblica la quale soltanto con Cristo e con Paolo raggiunge la designazione perspicua, in concetti e giudizi di valore, dell'insegnamento cristiano. Non c'è quindi ragione di porre un dissidio inconciliabile — come vuol fare l'ala sinistra dei modernisti e come insiste a provocare la rigida teologia tradizionale espressa dal decreto del S. Uffizio *Lamentabili sane exitu* (p. 54) — fra scienza e fede: « Così ad es., ridotto incontestabilmente al valore di pura leggenda (*sic!*) il racconto biblico sulle origini e sui patriarchi — sarebbe pue-

rile insistere ancora nel vedervi della storia — i giudizi di valore contenuti in quelli che sono detti dogmi della creazione, dell'elevazione, del peccato originale, non mutano in nessun modo; questi giudizi di valore, p. es., la infinita causalità divina, la vocazione divina dell'umanità, la solidarietà delle coscienze nel male così come nel bene, erano e rimangono la sostanza, mentre il racconto ed il suo rivestimento fantastico appartenevano puramente al linguaggio » (p. 51 (9).

Ora, secondo il Murri, il linguaggio non ha in sè nulla di stabile e muta sempre; muta persino da uomo a uomo e, nello stesso uomo, da un'ora all'altra: perciò quel che tocca cogliere nel linguaggio non sono contenuti immutabili che sarebbero « astrazioni irreali », poichè l'uomo... « nel linguaggio dice *se stesso*, quello ch'egli sente e pensa e vede, così come lo sente e pensa e vede ora; e l'uomo muta *attuandosi*, divenendo quel ch'egli era già in potenza, andando là dov'era stato lanciato; muta, quindi, di un mutamento ch'è *realizzazione* della propria natura, non fantastica ed arbitraria trasformazione, nè successione meccanica e deterministica ». Ed è precisamente questa formula di « realizzazione della propria natura » per decifrare il mistero della vita dello spirito umano e della rivelazione divina, che non permette più dubbi sul significato preciso della pretesa mediazione che il Murri si era proposta fra l'ortodossia tradizionale e l'ala estremista del modernismo.

E' con questo stesso criterio che il Murri risolve il problema dell'*immortalità* individuale dove egli accusa la concezione tradizionale, la quale attribuisce per l'appunto all'anima di ognuno la sopravvivenza dopo la morte, di grossolanità e di paganesimo. Quel che conta anche qui è di mettere in risalto i valori morali: « Se Gesù ci ha detto così poco della vita futura, giovandosi solo di alcune metafore ed immagini popo-

---

(9) La questione biblica è ripresa al §. 10 (p. 33 ss.) dove si contesta espressamente alla Suprema autorità ecclesiastica la condanna contro... « la negata mosaicità del Pentateuco e le negata autenticità del Versetto dei tre testimoni e la negata storicità del IV Vangelo » (p. 55).

lari, le quali possono anche essere variamente interpretate (il banchetto messianico, la geenna, le tenebre esteriori, ecc.), ciò è perchè lo spirito religioso sa tutto, quando sa che i valori morali non sono misurati dalla vita terrena e che l'uomo realizza il suo essere spirituale di là dai confini del tempo e dello spazio, nel seno di Dio » (p. 51 s.). Quel che per il Murri basta sapere e affermare col Cristo è che la vita terrena, lo spazio ed il tempo non sono misure applicabili allo spirito religioso, nè cose che valgono per esso, che il cristiano vive e pensa per l'eternità — comunque questa eternità debba realizzarsi in lui —; che egli dà un valore assoluto alla vita e alle sue azioni, ponendo queste per l'eternità (*l. c.*). Quindi, prescindendo da ogni sanzione eterna per il bene e per il male: ciò che, del resto, è in armonia con l'interpretazione mitica della creazione, della caduta e del peccato, soprariferita. Soltanto ci si domanda qual'è stata allora la missione salvifica della Morte di Cristo e in cosa essa si distingue p. es. da quella di Socrate.

Qui, come in tutto l'opuscolo ed in tutta la letteratura modernistica, si tratta di respingere la funzione del « carisma » dell'autorità nella Chiesa e di riconoscere unicamente la funzione della critica fino a porre come inevitabile l'alternativa: « O rinnegare la critica, nei suoi stessi principi e metodi, e questo sarebbe un dar ragione proprio ai fideisti; o accettarla, e riconoscerne l'ufficio, ed accettarne anche le conclusioni, ed opporre critica a critica » (p. 56 s.). L'unico valore e compito che viene riconosciuto ai decreti pontifici è quello di offrire un freno contro gli eccessi della critica perchè possa maturare nell'indagine la critica definitiva: ma sempre e soltanto critica, alla quale spetta unicamente di dire l'ultima parola in tutti i problemi della vita dello spirito.

L'aspra requisitoria che segue nel testo (§. 11, p. 57 ss.) contro la Chiesa, non sorprende più dopo tali premesse ([10]).

([10]) Si potrebbe tollerare, al più, la religione cattolica come « religione popolare e tradizionale, per l'educazione religiosa della gente rozza del popolo (Cfr. *L'Anticlericalismo,* p. 53).

Il modernismo, anche dopo questo sia pur abile, ma troppo scoperto, diversivo del Murri, è rimasto quel ch'era e che ha voluto sempre essere, una povera e monotona versione del principio essenziale dell'eresia; la sostituzione cioè del criterio finito del singolo a quello divino dell'Autorità gerarchica suprema stabilita da Cristo. Il Murri s'accorge del gran vuoto, scavato nell'edificio della fede, con la negazione dell'autorità, ma invece di salvarsi *in extremis,* getta la maschera e questa volta egli va fino in fondo: « E sarebbe ora, scrive testualmente, di parlare del concetto di autorità nella Chiesa. Ma, dopo Kant e dopo la psicologia inglese, accettare, su questo punto, la discussione con il vecchio concetto, che è ancora così connaturato a tante abitudini ecclesiastiche, dell'autorità, potrebbe parere un perder tempo » (p. 76 s.).

Non voglio anch'io farne perdere di più al lettore: bastino questi appunti per giudicare il livello scientifico e critico di questa letteratura la quale con la pretesa di offrire la « filosofia della fede », in realtà consuma con esplicita consapevolezza la più radicale « apostasia dalla fede ».

P. Reginalde Garrigou-Lagrange O.P.

L'ENCYCLIQUE « PASCENDI » ET LE PHENOMENISME

A l'occasion du cinquantième anniversaire de l'Encyclique *Pascendi,* nous voudrions rappeler comment Saint Pie X en ce document du 3 juillet 1907 a condammé le phénomenisme qui nie ou met en doute la valeur ontologique des notions premières et des premiers principes de l'intelligence naturelle ([1]).

I. — *Fondements négatif et positif de ce phénomènisme.*

Cette Encyclique rejette d'abord le fondement premier et négatif de l'apologétique des modernistes qui ressemblait beaucoup à celle des protestans libéraux. Ce fondement négatif est ce qu'on appelle l'agnosticisme, forme actuelle du scepticisme.

Selon l'agnosticisme phénomèniste le principe de causalité n'a qu'une valeur phénomènale. Il ne se formule pas: « Tout être qui arrive à l'êxistence demande une cause et en derniére analyse une cause incausée ». Il se formule: « *Tout phènomène présuppose un phènomène antécédent, et ainsi de suite à l'infini dans le passé* ». Il s'ensuit que la raison ne peut pas prouver l'existence de Dieu, Cause premiére qui dépasse l'ordre ph'nomènal. Il s'ensuit aussi que le miracle est inconcevable, car il serait un phénomène sans antécédent phénomènal. Il faut se contenter de dire que les phénomènes les plus extraordinaires

---

([1]) Nous citons ce document d'après l'*Enchiridion de Denzinger*.

provIennent *de forces inconnues* que la science découvrira un jour.

De cet agnosticisme phénomèniste des modernistes dérive ce qui a été appelé « leur athéisme scientifique et historique ».

Comme le dit cette Encyclique, Denz. 2072: « Iam, ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo *agnosticismum vocant.* Vi huius *humana ratio phaenomenis omnino includitur,* rebus videlicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, utut per ea quae videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiæ obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse. — His autem positis, quid *de naturali theologia,* quid de *motivis credibilitatis,* quid de *externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant: ridendum, inquiunt, systema ac iamdiu emortuum. Neque illos plane retinet, quod eiusmodi errorum portenta apertissime damnarit Ecclesia » (speciatim in Conc. Vaticano Denz. n. 1806 sq. 1812).

* * *

De cet agnosticisme phénoméniste des modernistes dérive le fondement positif de leur doctrine qui est l'*immanentisme;* si l'on ne peut expliquer l'origine de la religion chrétienne par une cause suprême qui dépasse les phénomènes, il faut l'expliquer par une cause immanente en nous. Comme le dit cette Encyclique (Denz. n. 2074): « Positiva (pars doctrinae modernistrarum) in *immanentia vitali* constituitur... Religio, sive ea quae naturalis est, sive supra naturam, seu quodlibet factum explicationem aliquam admittat oportet. Explicatio autem, naturali theologia deleta adituque ad revelationem ob reiecta credibilitatis argumenta intercluso, immo etiam *revelatione qualibet externa penitus sublata,* extra hominem inquiritur frustra. Est igitur in ipso homine quaerenda: et quoniam religio vitae quaedam est forma,

in vita omnino hominis reperienda est. Ex hoc *immanentiae religiosae principium* asseritur... (Proinde) *fides,* quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis, in sensu quodam intimo collocari debet, qui ex indigentia divini oritur. Haec porro divini indigentia... latet primo infra conscientiam, in *subconscentia,* ubi etiam illius radix occulta manet atque indeprehensa ».

Ainsi la foi divine ou infuse est identifiée avec le *sens religieux* d'ordre naturel, qui se trouve à des degrés divers dans toutes les religions. Cette identification est la négation plus ou moins explicite de l'ordre surnaturel, sous le vocable immanentisme ou évolutionisme. De ce point de vue le Christianisme ne serait que la forme la plus élevée de la religion naturelle, une forme toujours perfectible, et qui ne saurait être immuable en ses dogmes, car le sens religieux évolue toujours comme la vie humaine et comme la science qui doit toujours progresser dans l'ordre des phénomènes.

L'apologiste moderniste n'entend pas montrer que les mystères de la foi chrétienne ont été révélés par Dieu, mais qu'ils sont dignis d'être *objet d'expérience religieuse* toujours perfectible et non pas immuable.

L'histoire, nous dit-on, montre que la diffusion du Christianisme ne s'explique pas suffisamment par des moyens humains, mais qu'elle contient *une inconnue,* qui mérite d'être expérimentée en ses diverses manifestations. De plus, selon les modernistes, le phénomènisme définit la vérité, non pas par la conformité de notre jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, mais la conformité de notre jugement avec la vie humaine qui évolue toujours. Cf. Denz. 2058, Decretum Lamentabili 8 sept. 1907:

inter errores modernistarum: « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* ».

L'Encyclique ajoute (Denz. 2101) au sujet de la fin que se propose l'apologétique des modernistes: « Finis, quem sibi assequendum prae stituit, hic est: hominem fidei adhuc expertum eo adducere, ut eam de catholica religione *experientiam* assequatur, quae ex modernistarum scitis *unicum fidei est fundamentum* ».

II. — *Conséquences de ce phénomènisme.*

Que s'ensuit-il pour la valeur ontologique et trascendante des formules dogmatiques, pour l'immutabilité des dogmes, et la supériorité de la foi divine par rapport aux sciences humaines?

L'Encyclique répond (Denz. 2079): « *Formulae dogmaticae,* iuxta

modernistas, *veritatem absolutam non continent,* nam qua *symbola* imagines sunt veritatis atque idcirco sensui religioso accomodandae, prout hic ad hominem refertur... Obiectum autem *sensus religiosi,* utpote quod *absoluto* continetur,infinitos habet aspectus, quorum modo hic modo alius apparere potest. Similiter homo, qui credit, aliis uti potest conditionibus. Ergo et *formulas,* quas *dogma* appellamus, *vicissitudini eidem subesse oportet ac propterea varietati esse obnoxias.* Ita vero *ad intiman evolutionem dognatis* expeditum est iter ».

Cf. ibidem Denz 2094: « Principium hic generale est: *in religione, quae vivat, nihil variabile non esse atque idcirco variandum* ».

Les formules dogmatiques ne sont pas, pour le modernisme, absolument vraies, car *les notions qu'elles impliquent n'ont pas une valeur ontologique et transcendante,* mais seulement une valeur phénoménale. Nous l'avons vu, le principe de causalité selon eux ne doit pas se formuler: « Tout être qui arrive à l'existence demande une cause et en derniére analyse une *Cause incausée* qui est l'*Etre même.* « Ego sum qui sum ». Ce principe doit se formuler: « Tout phénoméne demande un phénoméne antecedent et ainsi de suite à l'infini dans le passé ». Si la notion d'*être* n'a pas de valeur ontologique et transcendante, mais seulement une valeur phénomènale, celle d'une entité verbale, comme l'a dit le nominalisme, il faut en dire autant des notions premières d'*unité,* de *vérité, de bonte,* de *causalite efficiente,* de *fin,* de *nature,* de *substance,* de *personne,* etc. Et que deviendraient alors les dogmes dont on n'a pas l'expérience, comme celui de l'union hypostatique, et celui de la vie éternelle?

De ce point de vue, la definition du Concile de Nicée-Constantinople sur la *consubstantialité* du Père et du Fils unique était vraie par rapport à l'état des sciences et de la philosophie à cette époque, c'etait une *verité relative* à l'état des connaissances humaines à ce moment du temps, ce n'était pas une vérité absolue et immuable.

Il suit de là, comme le dit la même Encyclique (Denz. 2085) que *la foi divine serait finalement subordonnée à la science humaine que* Jésus- Christ n'aurait pas pu dire: « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* Matth. XXIV, 35 » « *Je suis la voie, la vérité et la vie,* Joan. XIV, 6. »

La parole immuable du Sauveur dépasse les sciences qui évoluent, et pour cela il faut que les notions premières de réalité, d'unité, de vérité, de bonté etc. aient une valeur non seulement phénonoménale et transistoire, mais une valeur ontologique, transcendante et immuable.

Il ne suffit pas de dire que les formules dogmatiques ont une *valeur pratique* pour le croyant, *ut norma agendi.* (2) Il ne suffit pas de se comporter à l'égard de Jésus-Christ comme à l'egard d'une personne divine. Il faut croire qu'*il est* véritabliment Dieu.

Le phénoménisme conduit, on le voit, à des conséquences désastreuses qui entrainent la perte de la foi divine. On avait pu s'en apercevoir par les négations de David Hume, et par celles du positivisme, conséquent avec lui-même. On l'a vu surtout à époque du modernisme.

Ces dernières années n'avons nous par vu un néo-modernisme plus ou moins explicite en plusieurs écrits? L'Encyclique *Humani generis,* qui rappelle la valeur ontologique et transcendante des notions premières et des principes premiers de l'intelligence naturelle, repond à cette question,en montrant les conséquences du relativisme en philosophie et en théologie.

* * *

Philosophiquement cette question revient à celle qu'ont souvent examinée les thomistes: *quel est le premier objet connu non pas par nos sens* externes et internes, *maispar notre intelligence naturelle?*

S. Thomas répond: le premier objet connu par la vue, c'est l'être *coloré* comme coloré et non pas comme être; le premier objet connu par le sens de l'ouie, c'est *le sonore,* et ce sens ne peut entendre que ce qui est sonore, l'audibile. Quand au premier objet connu par notre intelligence naturelle c'est *l'être intelligible* des choses sensibles, et nous ne pouvons rien connaître intellectuellement que sous la notion d'être intelligible... (3)

---

(2) Les modernistes disaient (Denz. 2026): « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo, *juxta sensum praticum,* id est *tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi.* »

(3) cf. *S. Thomas Summa theologica* I.q. 5 a. 2 « Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile ». cf. S. Thomas *De Anima* l. II, c. 6, lect. 13, *de sensibili per accidens* quod est intelligibile per se, « *quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur ab intellectu.* ». — Dum ens coloratum cognoscitur a visu *ut coloratum,* apprehenditur ab intellectu ut *ens intelligibile.* Cf. CAJETAN *De ente et essentia,* q.1: Num ens sit primum cognitum ordine et via originis. Item JOANNES A S. THOMAS. *Cursus Philosophicus,* Super octo libros Physicorum, q, 1, a. 3: utrum ens sit primo cognitum ab intellectu nostro.

La cause efficiente, c'est l'*être agissant, efficient;*
la substance, c'est *l'être qui existe en soi,* et qui est un et le même sous ses phénoménes multiples et variables. La plante et l'animal ne sont pas seulement une collection de phénomènes, comme le dit Hume, mais des êtres vivants. L'animal est un être vivant doué de connaissance sensible. L'homme est un être vivant doué de connaisance rationnelle. Les sens externes et internes ne peuvent atteindre *l'être intelligible* des choses sensibles, ni connaître le sens du *verbe être,* ni saisir *les raisons d'être* des choses et des événements.

Hume n'à été attentif qu'aux phénomènes sensibles, il n'a pas compris quel est l'objet des notions premières de substance et de cause efficiente; il a été conduit à dire qu'une substance n'est qu'une collection de phénomènes, et la causalité n'est qu'une succession d'ordre phénomènal. En réalité pourtant l'animal n'est pas seulement une collection de phénomènes, c'est un *être vivant* doué de connaisance sensible.

D. Hume n'à pas saisi l'importance du verbe *être,* de ses temps et de ses modes. Il a perdu de vue la distance qui sépare le sensible et l'intelligible. D'où les conséquences ruineuses de sa position purement phénoméniste, position qui n'est certes pas une découverte, quoiqu'on en ait dit, mais une meconnaissance profonde de la valeur de l'idée d'être et des verbes *être, avoir, réaliser, actualiser, attirer* et *perfectionner.* Faut-il supprimer des dictionnaires de toutes les langues ces notions premiéres et ces verbes fondamentaux? Cette ontologie est la base de « la philosophie et antique et chrétienne » comme le disait S.S. Pie XII dans un de ses derniers discours.

Nous avons traité ces problèmes dans la 2 édition de *La synthése thomiste,* 1950, Paris: Etude sur l'immutabilité du dogme et le réalisme traditionnel.

Selon ce réalisme, le premier objet connu par *l'intelligence naturelle* n'est pas le phénomène sensible (soit exterieur, soit intérieur), mais c'est *l'être intelligible* des choses sensibles. Si le premier objet de notre intelligence était le phénomène sensible, le principe de causalité n'aurait qu'une valeur phénomenale et ne porrait nous faire connaître une cause première trascendante. Il serait, a-t-on dit, comme une portemanteau peint sur un mur, auquel on ne peut suspendre un vêtement réel, mais seulement son apparence.

La prétendue découverte de Hume, qui a donné naissance au phénomènisme, et qui subsiste dans le positivisme et le kantisme, n'est pas une philosophie maislanégation de toute philosophie digne de ce nom,

car c'est la négation de l'objet propre de l'intelligence; *c'est la négation de l'intelligible* ramené au sensible, comme le matérialisme raméne toujours le supérieur à l'inférieur. Ce n'est pas une découverte, c'est une aberration.

On le voit d'autant mieux qu'on touche des problémes plus élevés comme l'immutabilité du dogme chrétien, la vie de la grâce et celle de l'éternité.

L'Encyclique *Pascendi* en énumèrant les conséquences du phénomènisme montre qu'il est la mort de l'intelligence, dont il ne reste qu'un succédané artificiel où toute sagesse a disparu. On arrive ainsi au nominalisme empirique le plus radical, où il ne reste de *l'idée* que le mot, *le nom commmun,* qui l'exprime. (4)

Mais la Providence ne permet toutes ces erreurs que pour mettre plus en relief la lumière de la vérité. A ce point de vue si le phénoménisme de Hume et de ses successeurs n'existait pas, il conviendrait de l'inventer comme une *preuve par l'absurde* du réalisme traditionnel, de la valeur de l'idée *d'être intelligible,* au dessus du sensible; c'est une preuve indirecte de valeur des verbes *être, réaliser, actualiser,* qui sont à la base des preuves classiques de l'existence de Dieu, premier Etre et cause suprême.

L'inconsistance du scepticisme empirique de Hume montre par contraste l'élévation et la fermeté du génie de Saint Augustin et de celui de Thomas d'Aquin.

Selon eux, nier *l'être intelligible,* le ramener au phénomène sensible, nier *l'être agissant,* ne voir en lui qu'un phénomène antécédent, c'est blesser à mort l'intelligence; c'est la supprimer en suppriment son objet propre. Cette négation de l'intelligence conduit à la négation de Dieu, comme l'affirmation de l'intelligence et de l'intelligible conduit à Dieu, suprême intelligible et premier Etre.

---

(4) Il est vrai que ces phénomenistes restent des hommes et que leur intelligence naturelle continue de se servir de *l'idée d'être* et du verbe être, bien qu'ils les défigurent par leur nominalisme empirique qui ne sait plus distinguer l'*idée* de l'*image moyenne* ou composite, accompagnée d'un non commun. C'est la source d'une équivoque perpétuelle dans leurs écrits et leurs discours lorqu'ils redeviennent captif de leur théorie, au lieu de suivre l'inclination de l'intelligence naturelle. Ils en arrivent dans leur domaine, à préferer les fleurs artificielles aux fleurs naturelles, et finalment de l'intelligence naturelle il ne reste rien, alors qu'elle doit être le fondement de toute philosophie.

HISTORICA

P. Domenico Grasso S. I.

I MODERNISTI E LA *PASCENDI*

A cinquant'anni dalla sua pubblicazione (8 settembre 1907), l'Enciclica *Pascendi* rimane ancora uno dei documenti più importanti del magistero ecclesiastico dei tempi più recenti ([1]), vero punto di riferimento per la comprensione degli indirizzi della scienza teologica, esegetica e storica degli ultimi decenni. Quando essa apparve, modernisti e non modernisti ebbero l'impressione che fosse destinata a essere una pietra miliare nella storia dela Chiesa: per i primi doveva segnare l'inizio della sua irrefrenabile decadenza ([2]), per i secondi il punto di partenza per un'ulteriore affermazione della sua vitalità ([3]). Le opposte valutazioni e la decisione con la quale gli uni e gli altri sostennero il loro parere, riuscirono, per qualche tempo, a polarizzare sulla *Pascendi* l'attenzione della stampa religiosa e d'opinione di buona parte del mondo culturale europeo ed americano ([4]), con una vastità quale pochi altri documenti ecclesiastici avevano conosciuto.

([1]) Sul valore dogmatico dell'Enciclica si veda: Jean Rivière, *Le Modernisme dans l'Eglise,* Parigi 1929, p. 364 s. In generale si conviene che non è una definizione *ex cathedra.* Il Tyrrell vide nella forma del documento l'intenzione da parte della autorità ecclesiastica di non precludersi « ogni via alla ritirata nel caso di un eventuale assalto vittorioso in avvenire » (*Il Papa e il modernismo,* in « Il Rinnovamento », Vol. II, 1907, p. 384).

([2]) Così, tra gli altri, il Tyrrell in art. cit. p. 385.

([3]) Di questa opinione furono non solo i cattolici ma anche alcuni rappresentanti della cultura laica italiana, tra i quali Giovanni Gentile (*Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Bari 1909, p. 96).

([4]) Rivière, op. cit. quasi tutta la quinta parte, p. 374 s.

Oggi, intorno alla famosa Enciclica, non si discute più. Non perchè abbia perduto la sua importanza, o non siano più attuali i problemi da essa suscitati: ma perchè quanto in essa c'era di non esclusivamente legato alla contingenza storica del modernismo, è diventato patrimonio comune dei credenti e degli studiosi cattolici. Dopo due guerre mondiali, e l'immenso progresso scientifico degli ultimi cinquanta anni, il modernismo appare più che mai come uno stato d'animo caratteristico di quell'inizio di secolo. Solo per effetto di uno stato d'animo, per un fattore cioè nel quale l'irrazionale occupa una parte importante, si poteva pensare alla possibilità di armonizzare il cristianesimo col principio d'immanenza, e credere di poter essere cattolici negando la divinità di Cristo e la divina istituzione della Chiesa.

Un problema, tuttavia, resta aperto nei riguardi della *Pascendi,* ed è il giudizio che di essa recarono i modernisti. Nel bollore delle polemiche seguite alla sua pubblicazione, essi non trovarono, in propria difesa, argomento più efficace della deformazione del loro pensiero operato dall'Enciclica. Fino agli ultimi anni della loro attività, non si stancheranno di ripetere che il Papa li aveva fraintesi, che i redattori del documento avevano colpito un fantasma creato dalla loro fantasia, nel quale nessun modernista poteva riconoscersi.

Se si volesse minimizzare la questione, si potrebbe dire che l'accusa di incomprensione è stata in tutti i tempi una delle armi più sfruttate dagli eretici, che raramente essi hanno riconosciuto di essere stati capiti dall'autorità della Chiesa. Nel caso dei modernisti, però, ciò non si può dire facilmente. Nonostante l'eccitazione degli spiriti e la passione che cattolici e modernisti portarono nella lotta, non si poteva a cuor leggero parlare di incomprensione, quando l'opinione pubblica, formata dalle mentalità più diverse, aveva l'agio di ragguagliarsi sul vero stato delle cose. Gli avversari sapevano bene che i loro scritti ed i loro atteggiamenti erano controllati da una stampa non direttamente implicata nella controversia, dal giudizio del-

la quale non potevano prescindere. Il redattore della *Pascendi* [5] perciò, non poteva ingenuamente foggiarsi un modernismo di proprio gusto, nè i modernisti dire con disinvoltura che il modernismo non era nulla di ciò che il Papa pratendeva che fosse. Eppure questo lamento echeggiò in tutti i toni nei loro scritti e discorsi. Perchè? Fu solo questione di tattica, o la *Pascendi* ne porse loro un addentellato? E' il problema che, insieme con l'atteggiamento dei modernisti, vorrei esaminare in questo studio come contributo alla valutazione sia del fenomeno modernistico che della natura dell'Enciclica.

L'atteggiamento del Tyrrell

Se non pochi modernisti finirono col trincerarsi dietro l'incomprensione di cui credevano di essere stati fatti oggetto da parte del documento pontificio, non tutti assunsero questa posizione fin dal primo momento. Bisogna, anzi, dire che all'apparire dell'Enciclica qualcuno di essi, sicuro di essere nel vero, fu di tutt'altro parere. E' il caso del Tyrrell, in quel momento almeno, il modernista più conosciuto.

Appena pubblicata l'« Enciclica », il Tyrrell ne diede un affrettato e sommario apprezzamento sul *Times* e il *Giornale d'Italia* [6]. In questo ultimo, dopo aver espresso il proprio rammarico per la condanna dei modernisti, alludendo al documento firmato da Pio X, dichiarava il Papa « incapace di seguire l'evoluzione di quell'arguto e astuto, ma certo superficiale teologo, che ha la sua completa immeritata fiducia ». Per quanto sfavorevole, il giudizio rispetto all'estensore dell'Enciclica e, quindi, alla sua esattezza dottrinale, non è così negativo come a prima vista potrebbe sembrare. Un teologo arguto e astuto, anche se superficiale, non è necessariamente falso; e la fiducia del Papa può essere immeritata per tanti motivi, non esclusivamente perchè l'ha indotto a condannare un fantasma. Che questa e non altra sia l'interpretazione da dare a quel giudizio, appare dai due articoli dello stesso

---

[5] Sulla questione del redattore della *Pascendi,* delle varie ipotesi fatte da modernisti e non modernisti per determinarlo, fino alla sua probabile identificazione nell'Oblato di Maria Immacolata G. B. Lemius, si veda l'ampio articolo di Jean Rivière: *Qui rèdigea l'Encyclique* Pascendi, in « *Bulletin de litterature ecclésiastique* », aprile-settembre 1946, pp. 143 s.

[6] 26 Settembre 1907.

autore usciti poco dopo sul *Times* (7), e riprodotti su *Il Rinnovamento* (8). In questi, infatti, mentre stigmatizza con violente parole la condanna del modernismo, ha per il suo redattore parole quasi di lode. « La maggior parte di questo lungo documento, egli scrive, è impiegata nella esposizione polemica del modernismo, ed è uscito dalla penna di qualche teologo scolastico sottile e inusitamente versato nella letteratura relativa al modernismo, che egli critica guidato unicamente dalle sue categorie mentali. Se ciò non fosse evidente, si sarebbe tentati di crederlo un traditore del campo ortodosso: poichè la maniera con la quale egli espone il modernismo è così attraente per un'intelligenza colta, mentre così ripugnante è quello che vi oppone da far sì che la lettura dell'Enciclica sia piuttosto pericolosa per i figli di questo mondo » (9).Il redattore dell'Enciclica, dunque, non solo conosce in modo eccezionale la letteratura modernistica, servitagli di base per la composizione della prima parte del documento, ma l'ha espresso in modo così attraente che quasi lo si potrebbe scambiare per un traditore, per un modernista cioè infiltratosi nelle file cattoliche. Subito dopo però, rassicura il lettore che ciò non può essere, perchè detto teologo è troppo radicato nella filosofia scolastica per poter essere scambiato per un modernista: « Ma la sua buona fede non può essere messa in dubbio: nella sua mente non ci sarebbe nemmeno un uncinetto per sorreggere tali idee: egli le afferra dal di fuori, ed esse si applicano al suo cervello, ma non vi germogliano: nè egli saprebbe figurarsi delle menti formate in maniera diversa dalla sua » (10). Parole sprezzanti, senza dubbio, ma che non toccano l'esattezza dottrinale dell'esposizione.

C'è di più. Il Tyrrell scrive i suoi articoli per far crollare l'illusione di quanti credono che il Papa condanna il modernismo perchè non l'intende: « Lo scopo di questa dissertazione si è quello di far tacere coloro i quali recentemente affermavano che il S. Padre condanna perchè non intende » (11). L'Enciclica è troppo chiara ed esatta perchè si possa pensare che il Papa non comprenda il modernismo. Lo comprende, e,

---

(7) 30 Settembre e 1º Ottobre 1907.

(8) « Il Rinnovamento », Vol. II, 1907, p. 567 s.

(9) art. cit., p. 568.

(10) *ibid.*

(11) Il Tyrrell allude all'opuscolo *A Pio X. Quello che vogliamo,* nel quale si afferma che il Papa « condanna perchè non comprende ». Si tratta di una lettera aperta, data come scritta da un gruppo di sacerdoti romani in risposta all'allocuzione pontificia del 17 Aprile 1907 in occasione dell'imposizione della berretta ai nuovi cardinali. L'opuscolo, uscito anonimo, è del Buonaiuti. (Si veda: Marcella Ravà, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti,* Firenze 1951, n. 170).

ciò non ostante, lo condanna. All'inizio poi del secondo articolo, il Tyrrell si scusa col lettore se l'esposizione della parte dottrinale del documento ha causato in qualcuno un senso di stupore e di riluttanza a credere » ([12]), vedendo condannate cose così evidenti, e invita a leggere l'Enciclica per sincerarsi che le cose stanno proprio così: « Ad ogni modo, couclude, l'Enciclica è aperta a tutti e tutti possono leggerla ed esaminarla » ([13]).

Ancora più importanti, per la comprensione del pensiero del Tyrrell sulla *Pascendi*, è una lettera al Loisy in data 20 ottobre 1907. Dalla pubblicazione dell'Enciclica è passato poco più di un mese: egli ha avuto tempo di leggere il documento papale per quattro volte ed è, quindi, in condizione di farne una valutazione più approfondita. Inoltre scrive privatamente ad un amico che gli ha chiesto di segnalargli i passi dell'Enciclica ricavati dalle sue opere. Non può, quindi, concepire occasione migliore per esprimere sinceramente il proprio pensiero. Ed ecco che cosa scrive: « Differii la risposta alla sua richiesta per aver voluto prendere tempo di leggere ancora una volta, l'Enciclica *Perdendi gregis* per la quarta volta — compito molto spiacevole che mi ha occupato per parecchie ore. Quando lessi per la prima volta il documento io, come forse altri, mi ritrovai in ogni paragrafo; ma adesso non vedo, in molti casi, se l'accusato sia io, o Laberthonnière, o Newman, o Le Roy, ecc. » ([14]). Successivamente per rispondere, alla preghiera dell'amico enumera i passi dell'Enciclica, che gli sembrano desunti dai suoi scritti, e conclude l'enumerazione dicendo che si può fare allusione a lui « in cinquanta altri luoghi » dove si condanna ciò che egli ha in comune con gli altri » ([15]). E verso la fine della lettera esprime la sua gioia perchè l'Enciclica sia « così chiara e decisa » ([16]): ciò toglierà ai modernisti sognatori e dottrinali l'illusione che Roma possa riformarsi da se stessa.

Sia, dunque, in pubblico che in privato, il Tyrrell, dopo aver letto la *Pascendi* per quattro volte, non trovò nulla da obiettare alla sua esattezza dottrinale. L'Enciclica proviene da un teologo che ha una conoscenza profondissima del modernismo, e l'ha espresso in una sintesi attraente, chiara e decisa. Ciò che il modernista rimprovera al redattore pontificio è di capire il modernismo da fuori, di non riu-

---

([12]) art. cit., p. 577.
([13]) *ibid.*
([14]) George Tyrrell's, *Letters*, Londra 1920, pp. 85-86.
([15]) op. cit., p. 86.
([16]) op. cit., p. 87.

scire cioè ad afferrarne l'intimo spirito che gli faccia comprendere come esso sia conciliabile col cattolicesimo. Ciò avviene a causa della sua formazione scolastica. L'Enciclica, quindi, a suo giudizio, non prova che il modernismo sia inconciliabile col cattolicesimo, ma che sia inconciliabile con la filosofia scolastica.

Un primo sintomo di una diversa valutazione si ha in una lettera ad A. Leger del 24 dicembre 1907. Per spiegare il suo atteggiamento di rivolta contro l'Enciclica, interpretato da molti come un « suicidio », difende il proprio operato « vedendo come l'Enciclica aumentava quello scandalo con la falsa presentazione delle mie idee » ([17]). Il nuovo atteggiamento ha la sua manifestazione più acuta in *Medievalism* scritto contro il Card. Mercier. Nella sua pastorale l'Arcivescovo di Malines aveva portato a conoscenza dei fedeli della sua diocesi, alcune delle principali idee modernistiche condannate dalla *Pascendi*, facendo espressamente il nome del Tyrrel, che definiva « il più acuto osservatore del modernismo contemporaneo » e l'uomo « più profondamente imbevuto del suo spirito » ([18]). Nella sua violenta risposta, riboccante d'insulti, il modernista irlandese stigmatizza con le espressioni più offensive il gesto del cardinale ([19]). Venendo poi a parlare della definizione del modernista data dal Mercier, che non differisce in nulla da quella dell'Enciclica, la qualifica come « il più sbalorditivo e paradossale travisamento » ([20]) proprio di chi o non ha mai studiato le opere di un solo modernista o le ha lette così superficialmente da non essere qualificato per darne un giudizio. Più oltre parla dei « travisamenti della *Pascendi* » ([21]), e il sistema da essa esposto è detto « fabbricato » per i modernisti da Sua Santità ([22]). Lo stesso giudizio ripeterà anche in *Il Cristianesimo al bivio* ([23]).

Così chi il 20 ottobre 1907 trovava se stesso « in ogni paragrafo » dell'Enciclica, alcuni mesi dopo vede in essa una falsa presentazione delle sue idee, un travisamento delle verità, un sistema fabbricato dal Papa.

([17]) *Autobiografia e Biografia,* trad. it. Milano 1915, p. 572. Quest'opera sarà citata con le sole iniziali.

([18]) La lettera del Cardinale è riportata all'inizio di *Medievalism.* Il testo citato è a p. 9.

([19]) Dice tra l'altro: « I would fain think I had taken a fugitive document too seriously; that it had been hastily drawn up in the odd intervals of a busy morning or at the fag-end of a weary day », p. 142.

([20]) op. cit., p. 36.

([21]) op. cit., p. 37.

([22]) op. cit., p. 106.

([23]) Si veda specialmente la prefazione.

L'atteggiamento del Loisy.

A differenza del Tyrrell il Loisy mantenne sulla *Pascendi* una linea coerente di valutazione. Sarebbe troppo lungo segnalare nelle sue opere tutti i passi nei quali l'Enciclica è criticata per la sua falsa esposizione del modernismo. Al nostro scopo ci basti rilevarne alcuni.

Due giorni dopo la pubblicazione del documento pontificio, scrivendone al von Hügel diceva: « La parte teorica, così lunga, sviluppa un sistema fittizio, in gran parte, e che nessuno dei pretesi modernisti può essere tenuto a sconfessare, perchè non è stato mai insegnato » ([24]). Il giudizio è ripetuto nella lettera al Card. Merry del Val del 29 settembre ([25]). Senonchè in una lettera posteriore a Mons. Herschel, sembra di altro parere. Pur ripetendo che la *Pascendi* falsa il modernismo, aggiunge: « Non mi dissimulo che le mie opinioni reali sono proscritte con e in quelle che non posso riconoscere come mie » ([26]). Ma questa confessione è quasi casuale.

Nella sua risposta ufficiale all'Enciclica, l'accusa di unilateralità, esagerazione e falsità si trova quasi ad ogni pagina. « I redattori pontifici, scrive in una valutazione complessiva della *Pascendi,* hanno interpretato molto poco esattamente gli scritti dei quali hanno voluto riassumere l'insegnamento. Alcune libertà sono del tutto incoscienti e risultano da trasformazioni, talvolta singolari, che subiscono queste conclusioni, fondate sulla esperienza teologica e storica passando nel cervello di teologi scolastici, poco preparati a capire ciò che non è nozione astratta e argomentazione puramente logica ». ([27]). Per avere un sistema da condannare i redattori della *Pascendi* hanno ridotto le idee modernistiche a un sistema coerente alterando, falsando e trasformando i testi di cui dovevano servirsi. Essi, in tal modo, hanno costruito « il sistema che i modernisti devono avere ([28]), anche se non lo professano » ([29]). La *Pascendi,* perciò, contiene non il modernismo dei modernisti, ma il modernismo quale è stato filtrato nelle categorie scolastiche dei suoi redattori.

([24]) *Quelques lettre sur des questions actuelles et sur des événements récents* Ceffonds 1908, p. 231.

([25]) *ibid.*, p. 232 s.

([26]) op. cit., p. 249.

([27]) *Simples réflexions sur le Décret du Saint Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'Encyclique « Pascendi dominici gregis »*, Ceffonds 1908, p. 18 s.

([28]) sottolineato nel testo.

([29]) op. cit., p. 19 s.

Nel corso della sua disamina il Loisy continua a manifestare la sua certezza nelle deformazioni della *Pascendi,* definendo questa in blocco o nelle singole sue parti « sintesi di convenzione » (30), « pura fantasia di teologo scolastico » (31), nella quale « nessuno dei modernisti si riconoscerà » (32), e che costituisce per molti di essi « una rivelazione » (33).

Non meno deciso e negativo è il giudizio dato sulla *Pascendi* in *Choses passées.* « Questa Enciclica, scrive l'esegeta francese, ormai fuori della Chiesa, denunciava solennemente per la prima volta il sistema modernistico, che contemporaneamente essa inventava, non essendo stato questo sistema, come esso l'aveva fabbricato, professato da alcuno » (34). Per far del modernismo un'eresia, i teologi di Sua Santità « lo tradussero in un sistema che era suscettibile di tutte le condanne » (35). Ecco perchè la Enciclica, che voleva essere un atto solenne del magistero ecclesiastico, ebbe « la forma di un pamphlet antimodernistico » (36). Nel secondo volume delle *Mémoires* il Loisy ripete quasi con le stesse parole il giudizio di *Choses passées* (37).

Come si vede, il giudizio del Loisy differisce in pieno dai primi apprezzamenti del Tyrrell. Mentre questi si riconosceva in ogni paragrafo dell'Enciclica, egli non si riconosce in nessuno. Afferma, anzi, che non vi si riconoscerà nessun modernista.

I modernisti italiani.

Il giudizio dei modernisti italiani — praticamente di Ernesto Bonaiuti — fu, come quello del Tyrrell, fluttuante e incerto. In qualche senso il Buonaiuti assunse l'atteggiamento dello incompreso ancora prima della pubblicazione della *Pascendi.* Alludendo all'allocuzione pontificia rivolta ai nuovi Cardinali il 17 aprile 1907, egli protesta contro l'incomprensione di cui i modernisti sono fatti oggetto da parte dell'autorità ecclesiastica: « Loisy, Laberthonnière, Tyrrell ed altri, i quali avevano ricostruito la più solida apologia del cattolicesimo contro gli

(30) op. cit., p. 17.
(31) op. cit., p. 202.
(32) op. cit., p. 143.
(33) op. cit., p. 143.
(34) *Choses passées,* Parigi 1913, p. 352.
(35) op. cit., p. 354.
(36) op. cit., p. 354.
(37) Vol. II, p. 569.

attacchi dei razionalisti protestanti, sono stati sconfessati, e le loro opere proscritte, non in seguito a errori, ma ai pregiudizi con i quali li hanno giudicati, e ci dimostra anche più chiaro che l'autorità, incapace di penetrare nello spirito e nelle opere di chi ne è servo fedele e benemerito, non confuta, non discute, ma condanna, perchè non comprende » ([38]). Appena uscita l'Enciclica, la sera stessa del 17 settembre, il Buonaiuti ne stese un sommario commento, nel quale però, strano a dirsi! riconosceva l'importanza del documento, tra l'altro, « nel rigore con cui confuta e per la cura con la quale raccoglie in capi ben determinati le varie opinioni professate dai modernisti » ([39]). Dal tenore di questa citazione sembra che l'autore non abbia dubbi sull'esattezza dottrinale dell'Enciclica.

Fu questione di poco tempo. Quando nel novembre 1907, il Buonaiuti diede alle stampe, in risposta all'Enciclica, il *Programma dei modernisti,* la *Pascendi* è definita « un tentativo studiato di presentare al pubblico le dottrine modernistiche sotto una luce falsa ed antipatica » ([40]). Essa riassume le posizioni modernistiche « a suo modo » ([41]); la sua esposizione « è un ripiego molto comodo di presentare al pubblico il movimento imperniato su alcuni principî astratti » ([42]); il sistema da essa costruito è strettamente aprioristico » ([43]). Specialmente insiste contro l'affermazione che il modernismo dipenda dalla filosofia agnostica e immanentistica ([44]).

Col passar degli anni, il giudizio del Buonaiuti si fa sempre più negativo. In *Modernismo cattolico,* a proposito della *Pascendi,* si dice che « nella storia delle controversie dottrinali del Cristianesimo raramente si era commessa una più grossa contraffazione del pensiero che si voleva proscrivere » ([45]). La dose aumenta nelle memorie autobiografiche: « Per tutto quello che può venire di autorevolezza alla mia parola e alla mia confessione in questo trentennio di sofferenze, che mi ha arrecato la condanna della *Pascendi,* io debbo solennemente affermare qui che mai più grosso oltraggio a quella verità, che è il

---

([38]) *A Pio X. Quello che vogliamo.* Roma 1907, p. 5. Il Loisy approvò l'atteggiamento espresso nella lettera aperta del Buonaiuti (« Simples Réflexions », p. 143).

([39]) Riportato in appendice a *Il Programma dei Modernisti,* p. 158.

([40]) *Il Programma dei Modernisti,* p. 7. Citiamo quest'opera dall'edizione del 1911 pubblicata dall'editore Bocca di Torino. La fedeltà al testo del 1907 è attestata nella nota posta a p. 6.

([41]) op. cit., p. 8.

([42]) op. cit., p. 23.

([43]) op. cit., p. 27.

([44]) op. cit., p. 17.

([45]) *Modernismo cattolico,* Modena 1943, p. 49.

dovere elementare di ogni spirito, fu perpetrato nella storia della tradizione e della spiritualità cristiana. Il modernismo non era nulla di tutto quello che la *Pascendi* pretendeva che fosse » ([46]). Ma anche il Buonaiuti doveva rendere omaggio all'esattezza della *Pascendi* con parole non meno efficaci di quelle con le quali l'aveva condannata. A proposito della *Divini Redemptoris* così scrive: « E' senza dubbio l'Enciclica più organica, dottrinalmente più forte che Pio XI abbia diretto al mondo cattolico durante il suo pontificato. Dal punto di vista della chiarezza e saldezza dottrinale la si può senza esitazione paragonare all'Enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X » ([47]).

Il giudizio di « quei di fuori ».

Per rendersi conto adeguato del fenomeno che andiamo studiando, non è fuori posto esaminare che cosa del documento pontificio, scrissero, alcuni almeno, dei rappresentanti della cultura laica italiana. Si tratta di uomini nè cattolici nè modernisti e, quindi, in condizione di sufficiente serenità per esprimere un apprezzamento oggettivo su un movimento al quale non erano direttamente interessati. A prima vista sembrerebbe che avessero dovuto allinearsi con i modernisti contro « le deformazioni » dell'Enciclica: e invece, resero omaggio alla *Pascendi* con parole inattese.

Alessandro Chiappelli, prevenne il giudizio del Tyrrell già esaminato. Dopo aver notato che l'Enciclica dà della dottrina cattolica un'esposizione piuttosto sommaria, venendo a parlare della dottrina modernistica, così si esprime: « L'esposizione della teoria avversa è invece così studiatamente sistematica e scrupolosamente condotta da far credere riuscirà meglio a richiamare su di essa l'attenzione altrui e a cattivarle simpatie che non ad abbatterla, come il documento si propone » ([48]). Affaccia solo qualche piccolo dissenso personale. Gli sembra, per esempio, che più che agnostici i modernisti siano fideisti.

Per Roberto Ardigò, noto positivista ed ex sacerdote, « coloro che

---

([46]) *Pellegrino di Roma,* Roma 1945, p. 93. E' interessante notare la prova recata dal Buonaiuti a conferma della sua asserzione: « Se non ce ne fosse altro argomento che quello offerto dal migliore tra noi, Giorgio Tyrrell, questo sarebbe più che sufficiente » (p. 93). Proprio il Tyrrell che si riconosceva in « ogni paragrafo » dell'Enciclica!

([47]) *La Chiesa e il comunismo,* Milano 1945, p. 28.

([48]) *Tribuna* del 23 Settembre 1907 (riportato in appendice a *Il Programma dei modernisti,* p. 151 s.).

hanno contribuito alla compilazione dell'Enciclica contro il modernismo mostrano di conoscere profondamente ed esattamente le questioni che agitano la coscienza e il pensiero dei cattolici tutti » ([49]).

Nessuno però, più di Giovanni Gentile, rese omaggio al vigore e all'esattezza della *Pascendi.* Dopo d'aver detto che le critiche dei modernisti dell'Enciclica « stanno a dimostrare l'ingenuità dominante nella loro situazione spirituale e il caos filosofico in cui è avvolta la loro mente », riferendosi direttamente al documento pontificio, così si esprime: « In verità l'Enciclica *Pascendi dominici gregis* è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principî filosofici di tutto il modernismo, e l'accusa di sfiguramento (secondo il termine dell'Enciclica stessa) che l'Enciclica avrebbe fatto di esso modernismo, è gridio di paperi come avrebbe detto il Carducci. L'autore dell'Enciclica ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico *emunctae naris,* la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali dell'indirizzo modernista. E devo anche dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto di vista superiore: e che le risposte perciò che si sono fatte, non hanno nessun valore scientifico, benchè ne abbiano senza dubbio uno storico di altissimo grado. Le *Simples réflexions* del Loisy, devo pur dirlo, filosoficamente fanno una meschina figura accanto alla filosofia che parla nell'Enciclica... » ([50]). In riferimento diretto all'accusa lanciata dal Loisy e dal Buonaiuti che i modernisti non potevano essere accumunati sotto la stessa etichetta filosofica, perchè appartenenti a scuole diverse, il Gentile scrive: « Non già che tutti gli storici o tutti i filosofi modernisti siano d'un colore e in tutto concordi, ma hanno tutti un principio comune; come un principio comune e cioè una comune filosofia... è nel pensiero di tutti i modernisti, storici o filosofi o pratici » ([51]). Più oltre dimostra contro il Loisy l'impossibilità di far della storia senza una filosofia ([52]).

([49]) Il *Gazzettino,* del 24 Settembre.

([50]) *Il modernismo e i rapporti tra filosofia e religione,* Bari 1909, p. 63 s.

([51]) op. cit., p. 64 e s.

([52]) op. cit. p. 68 e s. Benedetto Croce, benchè non si espresse direttamente sul valore dottrinale dell'Enciclica, condivise in pieno l'azione di Pio X. Chiamò i modernisti « quei miscredenti e semimiscredenti i quali si sono dati a cucinare un modernistico intruglio di cattolicesimo e di filosofia, e si arrabbiano poi perchè il Papa riconosce l'intruglio come un intruglio e ne avverte i fedeli » (Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX, in *La Critica,* VI, 1908, p. 95). Precedentemente aveva criticato la dottrina modernistica sulla traduzione dei dogmi da una filosofia all'altra (*Il Giornale d'Italia,* 15 Ottobre 1907) e aveva chiamato i modernisti « ritardatari » (*Rivista di Roma,* 25 Maggio 1907).

Da quanto abbiamo visto fin qui risulta che i due massimi esponenti del modernismo, anche se finirono col dare sulla *Pascendi* lo stesso giudizio, in un primo tempo furono divisi. Il Tyrrell non trovò difficoltà ad ammetterne l'esattezza dottrinale, il Loisy al contrario non la riconobbe mai. Il Buonaiuti fu per tutta la vita d'accordo col Loisy, ma cambiò opinione qualche anno prima di morire. Tra i due protagonisti del modernismo si inserisce il giudizio altamente positivo della cultura laica italiana.

La questione delle fonti.

A una prima considerazione sommaria l'atteggiamento dei modernisti verso la *Pascendi* non manca di suscitare un senso di sorpresa. A prescindere dalle opposte valutazioni del Tyrrell e del Loisy, certamente tenuti presenti dal redattore del documento, e dal giudizio degli imparziali testimoni della cultura laica italiana, sembra strano che si sia potuto pensare che il documento papale abbia contraffatto e deformato il movimento modernistico quale esso era nella realtà. L'Enciclica tratta di argomenti troppo importanti e pronunzia condanne troppo precise perchè il suo redattore abbia potuto costruirla senza una adeguata conoscenza del soggetto. Dopo quanto era accaduto col *Sillabo*, non era veramente il caso di porgere il fianco a nuovi apprezzamenti sull'oscurantismo della Chiesa, all'accusa di essere nemica della scienza e del progresso. Si aggiunge che il motivo recato dai modernisti per gridare all'incomprensione, che cioè il Papa avesse inventato il sistema modernistico per poterlo condannare, non è certamente tra i più convincenti. Quale ragione poteva esserci da parte dell'autorità di condannare uomini di studio, ai quali tutti riconoscevano una condotta morale esemplare? Per quale motivo poi intellettuali, come Giovanni Gentile, così poco teneri col cattolicesimo e col Papa, ne presero, non richiesti, la difesa schierandosi contro uomini fatti segno di una « mostruosa » deformazione e di una ancora più « mostruosa » condanna?

Queste considerazioni, tuttavia, sono a priori. Per risolvere il problema, bisogna scendere sul terreno solido dei fatti, su quello della documentazione: bisogna leggere le opere dei modernisti per decidere se la *Pascendi* abbia reso fedelmente o meno il loro pensiero.

E qui si presenta un nuovo problema: un'indagine intesa a stabilire con tutta precisione le fonti della *Pascendi*, è possibile? Non c'è in essa un elemento che rende estremamente arduo, per non dire impossibile, un lavoro del genere, proprio quell'elemento, forse, che non

compreso in tutta la sua portata, permise ai modernisti di gridare alla contraffazione? Come diremo più diffusamente in seguito, se il materiale della *Pascendi* è desunto dalle opere dei modernisti, la costruzione nella quale è redatto, è opera del compositore del documento. Il materiale sparso è stato ridotto in un sistema coerente e ben articolato. La *Pascendi* non intendeva esporre e condannare le idee dei singoli modernisti — per questo non fa il nome di alcuno — ma solo di individuare i principî ideologici dai quali le loro ricerche, forse inconsapevolmente partivano, e indicare le conseguenze cui portavano, fossero state o meno già stabilite dagli stessi modernisti. (53) Nella sintesi ciò che è proprio di ognuno scompare, per rimanere solo le linee principali del sistema. Per questo nessun modernista poteva pretendere di ritrovarsi integralmente nella *Pascendi,* perchè l'Enciclica non descriveva nessuno in particolare (54). Questo fatto pone lo studioso nell'impossibilità di rintracciare nelle opere dei modernisti tutto ciò che si trova nella *Pascendi,* quasi si trattasse di un mosaico. Molte idee, pur non essendo state approfondite da alcun modernista, provengono dalla cultura generale dell'epoca, dalla quale gli stessi modernisti le avevano desunte, per un fenomeno di osmosi naturale. Chi perciò, vuol porsi la questione delle fonti della *Pascendi,* può solo indicare gli scritti modernistici che hanno fornito al redattore dell'Enciclica il maggior numero di affermazioni redatte in sintesi. Questo lavoro è stato fatto dagli stessi modernisti.

Secondo il Loisy « ci sono due o tre fonti principali, che non si è riusciti a fondere, e che, nel loro insieme, si possono riconoscere ancora senza troppa fatica: da una parte la critica della Bibbia e delle origini cristiane; dall'altra il sistema di filosofia che i suoi autori, almeno in Francia, designavano sotto il nome di *dogmatismo morale* e che l'Enciclica chiama dottrina dell'immanenza vitale » (55). Più oltre

---

(53) L'afferma l'Enciclica stessa: « E poichè è artificio astutissimo dei modernisti (...) presentare le loro dottrine non già coordinate e raccolte quasi in tutto, ma sparse invece e disgiunte l'una dall'altra, allo scopo di passare essi per dubbiosi e come incerti, mentre di fatto sono fermi e determinati, gioverà innanzi tutto raccogliere qui le dottrine stesse in un sol quadro, per passar poi a ricercare le fonti di tanto traviamento e a prescriverne le misure per impedirne i danni » (Enciclica n. 16, riportata in appendice al volume *L'Enciclica* Pascendi *e il modernismo,* del P. E. Rosa, Roma 1909).

(54) E' importante come conferma di ciò, l'osservazione del Tyrrell sopra riferita, il quale «in molti casi » non sapeva decidere se il documento pontificio avesse presente lui o altri (*Letters,* p. 86). Segno che la *Pascendi* esponeva il pensiero di tutti, non quello proprio di ognuno.

(55) *Simples Réflexions,* p. 15.

specifica quali siano queste due o tre fonti principali, vale a dire se stesso e il Tyrrell. Dalle sue opere, specialmente da *L'Evangile et l'Eglise* e da *Autour d'un petit livre* sono state ricavate le affermazioni dell'Enciclica in materia biblica e storica: da quelle del Tyrrell le concezioni filosofiche dell'immanenza. Con grande acume osserva che, benchè i rappresentanti più celebri della filosofia dell'immanenza siano il Blondel e il Laberthonnière, pure la Enciclica, in queste concezioni, tranne che per qualche termine, si è piuttosto ispirata al Tyrrell ([56]). Non gli è riuscito invece, di trovare nell'Enciclica alcunchè del Le Roy ([57]).

Sul contributo del Tyrrell all'Enciclica siamo ragguagliati dal Tyrrell stesso nella lettera al Loisy già citata. Dopo d'aver detto di non poter sempre stabilire se in molti casi si tratti di lui o di altri, crede tuttavia di poter essere moralmente certo di essere tenuto presente nel tratto riguardante la natura dell'autorità della Chiesa (Jam auctoritatis hujus natura... ac religione deleta) ricavato dall'articolo « Da Dio o dagli uomini? » stampato su « Il Rinnovamento »; in quello sui fattori di conservazione e di progresso dell'evoluzione ecclesiastica (« evolutionem ex conflictu duarum virium evenire dicemus... ») e in quello sul laicato (« Ex his enim pronum est... ») ([58]). Inoltre si fa allusione a lui nella descrizione del metodo soggettivo dell'apologetica ricavata da *Lex orandi* più forse nella forma che nella sostanza, e, finalmente, nel tratto « De magisterio... », benchè possa essere anche del Ward. E concludendo afferma: « Ma, come dissi, posso essere tenuto presente in cinquanta altri luoghi, dove si condanna ciò che ho in comune con altri » ([59]). Gli sarebbe anche facile determinare la fonte di « tutti i luoghi » tranne per ciò che riguarda l'apriorismo del metodo storico-critico ([60]).

([56]) op. cit., p. 17. A conferma di questa osservazione del Loisy giova ricordare la tendenza del Tyrrell a radicalizzare le idee e gli atteggiamenti degli autori con i quali s'incontrava. Nel 1902 arrivò a dire che perfino le idee del Dr. Engels (uno pseudonimo col quale firmò *Religion as a factor of life,* vero manifesto di agnosticismo) che pochi mesi prima gli sembravano di un ultraliberale, ora gli sembravano di un « ultramontano » (M. D. Petre, Von Huegel and Tyrrell, p. 117).

([57]) op. cit., p. 18. Più oltre il Loisy sembra contraddire questa osservazione (op. cit., p. 161-162).

([58]) *George Tyrrell's Letters,* p. 86.

([59]) *ibid.*

([60]) op. cit., p. 87. Quando uscì l'Enciclica quasi tutti gli scrittori cattolici che la commentarono, citarono l'uno o l'altro passo delle opere modernistiche, servito come fonte della *Pascendi*. Così, tra gli altri, il Lebreton (*L'Encyclique et la théologie moderniste,* Parigi 1908) e il Rosa (*L'Enciclica* Pascendi *e il modernismo,* Roma

Questa affermazione del grande modernista è più che sufficiente per dimostrare che l'Enciclica non era campata in aria, ma fondata su materiali ben precisi. Quando poi si riflette sulla esattezza della sintesi nella quale questi materiali sono stati redatti, affermata dallo stesso Tyrrell, si è detto tutto l'essenziale sulla questione delle fonti. Rimane soltanto il problema psicologico dell'atteggiamento della maggior parte dei modernisti, dell'accusa di incomprensione e di deformazione compiuta dalla *Pascendi*. Come spiegarlo?

Tyrrell e Loisy.

E anzitutto, perchè il Tyrrell e il Loisy, i due massimi esponenti del modernismo, almeno in un primo tempo, reagirono diversamente al documento pontificio? Perchè mai il primo fu convinto dell'esattezza dottrinale della *Pascendi,* tanto da poter dire di riconoscersi in ogni paragrafo di essa, e l'altro no?

Credo che il dissenso tra il Tyrrell e il Loisy dipenda sia dalla diversità della loro preparazione culturale, sia dal concetto che ognuno di essi aveva della propria parte del modernismo. Il Tyrrell era di gran lunga il più preparato a comprendere e valutare la *Pascendi* nella sua impostazione e nel suo contenuto. Nessun modernista infatti si era più di lui occupato di problemi filosofici, nessuno più di lui aveva compreso che il dissidio tra il cattolicesimo e il pensiero moderno fosse una questione di fondo e non di forma. Egli non solo conosceva la filosofia scolastica meglio del Loisy ([61]), ma molto più del Loisy si era occupato di problemi filosofici o di problemi teologici connessi con la filosofia. Dalle sue lettere appare lo sforzo di studiare i filosofi moderni, e di pensare in un'atmosfera non scolastica ([62]). Era stato proprio il contatto con i rappresentanti della filosofia moderna che l'aveva condotto al delineamento di una nuova sintesi ideologica che vide la luce

---

1909) i quali segnalano, in più di un punto la fonte avuta presente dal redattore del documento. Per il contributo del Tyrrell si veda anche: R. Gout, *L'affaire Tyrrell,* Parigi 1909, p. 103 ss. Nei suoi giudizi l'autore è fortemente influenzato dal Loisy. Non tocchiamo la questione se, tra le fonti della *Pascendi,* ci sia anche il Newman, perchè è stata molto trattata. Per questo si veda il Rivière (op. cit., p. 478 ss.), con la bibliografia citata in nota. Ultimamente ha accennato al problema anche G. Martini (*Cattolicesmo e storicismo,* Napoli 1951, pp. 189-191).

([61]) Si vedano, in proposito, i capitoli XIV e XVI dell'Autobiografia.

([62]) E' importante, a tale riguardo, la lettera al Von Hügel del 31 Dicembre 1897, nella quale parla degli sforzi per comprendere il Blondel così ostico a lui formato scolasticamente (Von Hügel and Tyrrell, p. 55 e ss.).

in *Religion as a factor of life* definito da lui stesso un'« amalgama di Loisy, Blondel, Münsterberg, Eucken, ecc. » (63). Qualche anno dopo l'opuscolo fu incorporato in *Lex Orandi,* la cui prima parte è tutta di indole filosofica.

Questa preparazione spiega, a mio parere, perchè a differenza degli altri modernisti, specialmente del Loisy, il Tyrrell non obiettò mai alla *Pascendi* d'aver dato tanta importanza alla filosofia, d'averla posta, anzi, a principio genetico di tutto il modernismo. Per lui il modernista non era un critico, uno storico, un esegeta, o almeno non era soltanto nè principalmente questo: era, prima di tutto, un filosofo che tenta una sintesi dei risultati dell'indagine storica, biblica e critica. « Credo, scrive in una lettera del 5 febbraio 1908, che la più esatta definizione del modernismo sia il dirlo un desiderio e un tentativo di trovare una nuova sintesi teologica in armonia con i dati dell'indagine storica-critica. Il modernista non è semplicemente come tale un critico o uno storico, ma piuttosto un filosofo o un teologo che basa il suo lavoro sui dati che lo storico o il critico gli forniscono » (64). Questa sintesi non era stata realizzata ancora da alcun modernista: quando perciò il Tyrrell la vide nella *Pascendi* ne rimase sorpreso e non esitò a riconoscerla esatta ed attraente. Gli venne addirittura, ad una prima impressione, fatto di pensare che l'autore fosse un modernista infiltratosi nelle file cattoliche. Naturalmente ciò non gli impedisce di avere nei riguardi dell'Enciclica espressioni di disprezzo: ma queste riguardano non l'esattezza dottrinale, bensì la chiusura intellettuale del suo redattore incapace di accettare intimamente una sintesi non fondata sulle categorie scolastiche.

La ragione opposta ci spiega invece l'atteggiamento del Loisy. Quando egli vide tutto il modernismo ridotto ad una filosofia protestò e gridò alla contraffazione, perchè non essendo egli un filosofo (65) nè avendo pensato le sue idee sotto un profilo coscientemente filosofico, non poteva rassegnarsi a vederle permeate di filosofia. L'obiezione più comune che egli muove all'esattezza della *Pascendi* è, come abbiamo visto, d'aver ridotto il modernismo ad un sistema, mentre sistema non è: per il Loisy il modernismo è critica, il metodo critico comunemente in uso presso gli storici, applicato alla Bibbia, alla storia della Chiesa e alle altre discipline ecclesiastiche. Senza rendersi conto che il metodo critico partiva da presupposti filosofici, era il risultato di una filosofia, proprio

---

(63) *A. e B.*, p. 416.

(64) op. cit., p. 589.

(65) a. p. 198 di *Simples Réflexions* afferma che « la filosofia non è la mia specialità ».

di quella filosofia che la *Pascendi* metteva in luce. Ed ecco spiegata la sua reazione nel vedere *L'Evangile et l'Eglise* e *Autour d'un petit livre* sotto un profilo al quale non aveva pensato, o del quale non aveva mai così profondamente misurato l'importanza.

Questa, a mio parere, la prima ragione del diverso atteggiamento dei due massimi esponenti del modernismo verso la *Pascendi*. E' una questione di indole e di preparazione.

Si potrebbe tuttavia obiettare che non ci voleva poi troppo per comprendere che il modernismo fosse fondato su una filosofia. Perchè allora, come l'aveva capito il Tyrrell, non lo comprese anche il Loisy?

Una ragione c'è, ed è il concetto diverso che essi avevano della propria parte nel movimento modernistico. Il Tyrrell, pur sentendo l'esigenza modernistica forse più profondamente di qualsiasi altro, non pretese mai nè di farla da maestro, nè tanto meno, di identificare il modernismo con se stesso. Molti lo credettero un *leader,* un capo-scuola: ma nulla gli riusciva più insopportabile di tale qualifica. Per lui il modernismo era un grande edificio, che doveva essere costruito da molti architetti tra i quali annoverava anche se stesso. Non senza intima convinzione al Card. Mercier che l'aveva definito « il più acuto osservatore del modernismo contemporaneo », « l'uomo più profondamente imbevuto del suo spirito », rispondeva di non sentirsi affatto lusingato degli apprezzamenti, perchè non era così vanitoso « da mettersi al medesimo livello di quei condottieri del movimento che io seguo, dai quali ho imparato ogni cosa e dai quali devo ancora imparare tanto » ([66]). E altrove afferma addirittura: « Io non so d'aver contribuito con una sola idea a questa interpretazione del cattolicesimo (che è il modernismo). Io non pretendo di essere un tecnico nella critica, nell'esegesi, nella storia, nella filosofia; e sono al più un diligente raccoglitore di risultati ottenuti da altri: io mi son messo alla scuola di uomini più dotti e più acuti che hanno ingaggiato la battaglia molto tempo prima che io apparissi sul terreno. Il mio lavoro è stato di divulgazione: un tentativo di illustrare e chiarire idee altrui, che io stesso al principio avevo giudicato come singolari, difficili, confuse » ([67]).

Queste parole, forse troppo modeste, (la sintesi di *Lex orandi* contiene qualche cosa di originale, se non nella sostanza, almeno nella forma) non sono un ritrovato polemico: esprimono l'intima convinzione del Tyrrell. A un professore italiano che l'aveva chiamato maestro, ri-

---

([66]) *Medievalism,* p. 23.
([67]) op. cit., p. 105 s.

spose: « Amico sì, maestro no » ([68]). In questa condizione non si stenta a comprendere il suo atteggiamento. Nel modernismo il Tyrrel vedeva un movimento che egli studiava nei suoi rappresentanti e al quale si sforzava di portare un contributo, se non altro agitando problemi e divulgando idee. Quando, perciò, la *Pascendi* presentò il modernismo in tutto il suo complesso, nella visione d'insieme del suo sistema, il Tyrrell che conosceva tutti i modernisti e le premesse cui si ispiravano nelle loro indagini, non ebbe difficoltà a comprendere la natura del documento, a comprendere cioè che la *Pascendi* non voleva esprimere le idee dei singoli modernisti, ma cogliere lo spirito e il tessuto connettivo di tutto il sistema. Ciò spiega anche perchè se, a una prima lettura sommaria, ravvisò sé stesso in ogni paragrafo, continuandone l'approfondimento, vi scoprisse anche le idee degli altri. Della *Pascendi* il Tyrrell seppe percepire la vera natura: un'esposizione sistematica del modernismo come tendenza generale, comune a molti, anche se soltanto esegeti e storici, e non esclusivamente il suo modernismo.

Nel Loisy abbiamo un altro stato d'animo. Per lui il modernismo è essenzialmente se stesso, i suoi libri, la sua attività. Di conseguenza quando nella *Pascendi* trova o idee non sue, o idee sue viste in un quadro più generale, grida alla deformazione. Siccome egli non si era occupato di filosofia, ma di esegesi e di storia: siccome inoltre non aveva mai profondamente pensato al modernismo come a un sistema organico e coerente, nel vederlo presentato dalla *Pascendi* in forma sistematica, non esitò a dichiarare quel sistema una « fantasia di teologo », nel quale nessun modernista si sarebbe riconosciuto. E questo — mette conto osservare — nonostante che in una lettera privata il Tyrrell gli avesse detto di riconoscersi in ogni paragrafo dell'Enciclica.

Chi legge le *Simples réflexions* trova questo stato d'animo se non espresso, almeno tacito, in molte pagine. Il lettore ha l'impressione che il Loisy conosca la letteratura modernistica meno del Tyrrell. Gli autori citati, come probabilmente colpiti dalla *Pascendi,* quali il Laberthonnière e il Le Roy, non vengono mai riportati in fonte. Lo stesso Tyrrell al quale attribuisce una importanza maggiore, è citato in fonte una volta sola, e questa — si noti la circostanza — è l'unica segnalatagli dallo stesso modernista irlandese nella sua lettera. Viene perciò spontanea la domanda se il Loisy abbia della letteratura modernistica una conoscenza tanto vasta da autorizzarlo a pronunziare i giudizi così recisi che abbiamo citato più sopra.

([68]) *Letters,* p. 190.

Accanto a questa scarsa conoscenza delle fonti modernistiche si nota in lui un tentativo di attribuirsi il merito d'aver fornito ai redattori dell'Enciclica tutta o quasi la materia della loro sintesi, per obiettare loro sia l'illegittimità della sintesi in generale, sia gli errori particolari commessi nell'interpretazione di questo o quel punto dei suoi scritti. In questa supposizione — esatta in gran parte — egli non può immaginare che le sue teorie vengano viste in una cornice filosofica foggiata da altri, o che di esse si investighi la radice profonda. Se questa indagine non l'ha fatta lui, non la può fare nemmeno l'Enciclica. Quindi scrive: « Ma io debbo, fin d'ora, fare osservare che molte di queste conclusioni, principalmente quelle riguardanti l'origine e il carattere degli scritti biblici, l'insegnamento di Gesù e l'istituzione della Chiesa, mi sono personali, e che si va contro la verità e la giustizia imputandone la responsabilità ad altri, soprattutto ai rappresentanti del dogmatismo morale (Blondel e Laberthonnière) ai quali sono estranee, alcuni dei quali le hanno pubblicamente sconfessate » ([69]). E' questo un principio generale che domina tutta la sua critica dell'Enciclica. Così, per esempio, quando la *Pascendi* tratta del modernista come storico e afferma la dipendenza della sua concezione dalla filosofia, il Loisy protesta perchè egli ha detto espressamente ([70]) di essere troppo ignorante di filosofia per avere una propria teoria della conoscenza ([71]). Purtroppo l'Enciclica lo vuol filosofo ad ogni costo. Quando la *Pascendi* si fa ad affermare il nesso tra l'apologetica dell'immanenza e quella de *L'Evangile et l'Eglise,* il Loisy protesta di nuovo, e declina ogni interferenza nel suo pensiero del Blondel o di altri, specialmente del Tyrrell ([72]). Quando la Enciclica attribuisce ai modernisti l'idea di voler riformare le Congregazioni romane, il Loisy risponde categorico che « egli non ne ha mai parlato » ([73]). Come se di modernisti ci fosse lui solo. Protesta anche che si attribuisca a « qualche modernista » di voler l'abolizione del celibato, mentre egli non ne ha mai trattato ([74]) e nemmeno si va a cercare se possa averne parlato qualche altro ([75]). Come pure non è vero che i modernisti lodano la filosofia moderna o che abbiano atteggiamento sprezzante verso la scolastica ([76]), e ciò proprio nel momento in cui il Buonaiuti

---

([69]) *Simples Réflexions,* p. 16.

([70]) *Autour d'un petit livre,* p. 190.

([71]) *Simples Réflexions,* p. 197.

([72]) op. cit., p. 233.

([73]) op. cit., p. 239.

([74]) op. cit., p. 241.

([75]) Sostenitore dell'abolizione del celibato ecclesiastico era, in quel tempo, l'avv. Gennaro Avolio nel periodico *Battaglie d'oggi.*

([76]) op. cit., p. 279.

pubblicava le *Lettere di un prete modernista* riboccanti d'insulti contro la scolastica e il Tyrrell, nella sua risposta al Papa, la paragonava all'astrologia medioevale ([77]). Questa convinzione del Loisy d'aver fornito al redattore dell'Enciclica la materia della sua sintesi, unita alla mancanza di una approfondita concezione filosofica, spiega, a mio parere perchè, a differenza del Tyrrell, non si sia riconosciuto nella *Pascendi*. Anche il Tyrrell aveva dato al redattore papale non poca materia per la sua sintesi, ma questa materia egli la considerava un patrimonio di tutti i modernisti, nella quale sapeva vedere la linea comune a tutti e non le particolarità di ognuno. Per il Tyrrell il modernismo era una tendenza comune a molti. Per il Loisy era essenzialmente lui e i suoi scritti ([78]).

La parte della Pascendi.

Più tardi anche il Tyrrell venne ad allinearsi con gli altri modernisti e parlò di travisamento, di sistema fabbricato dal Papa; ma il cambiamento è facilmente spiegabile. Nell'esposizione dottrinalmente così attraente dell'Enciclica egli aveva vi-

---

([77]) *Il Papa e il modernismo,* in « Il Rinnovamento », Vol. II, 1907, p. 577.

([78]) Nulla, forse, può far toccare con mano la differenza tra il Tyrrell e il Loisy, sia nella loro formazione filosofica, sia nella valutazione della propria parte nel modernismo, di quanto essi dicono a proposito del metodo storico critico che l'Enciclica afferma dipendente dalla filosofia agnostico-immanentistica. Mentre il Loisy protesta contro il Papa perchè a tutti i costi vuole affermare la dipendenza di questo metodo dalla filosofia, quando egli ha detto di essere troppo ignorante di filosofia per avere una propria teoria della conoscenza, il Tyrrell trova questa dipendenza un truismo. « Surely, egli scrive, it is a truism to say that all investigation must be a priori so far as it assumes the validity of the method of investigation. The crudest positivist sets out with a philosophy of science and criteriology. Such apriorism is that which begins by determining the results of the investigation and shapes its methods accordingly. The true critic begins by determining the right method (a philosophical effort) and then accepts honestly and impartially- whether it be the Koran, or the Upanishad, or the Iliad, or the Bible ». *(Letters,* p. 87). Il Tyrrell non sa da quale fonte l'Enciclica abbia ricavato ciò che essa afferma sui presupposti filosofici del metodo storico seguito dai modernisti. Ma ciò non lo fa gridare alla deformazione: si meraviglia soltanto che la *Pascendi* trovi la cosa strana, quando tutti sanno che è impossibile un metodo storico nel quale non sia implicita una filosofia. Così può parlare solo un uomo che è conscio dei presupposti filosofici del modernismo e sa vedere le linee generali del sistema. Il Loisy è l'opposto. Per lui il modernismo è contenuto essenzialmente nelle sue opere: sbaglia, perciò, la *Pascendi* nell'attribuire una filosofia al metodo da lui seguito nell'indagine storica, perchè egli ha espressamente detto di non avere una propria teoria della conoscenza.

sto un pericolo « per i figli del secolo , aveva temuto cioè, o sperato, che essa guadagnasse proseliti al movimento. Invece il suo atteggiamento di rivolta aveva causato scandalo e preoccupazione negli amici ([79]), mentre contro il modernismo si erano schierati non solo i cattolici con tutto l'episcopato, ma perfino protestanti e razionalisti ([80]). Al primo apparire della *Pascendi* egli aveva detto che: « non a dispetto, ma a motivo delle misure repressive di Pio X, il modernismo aveva fatto progressi sorprendenti e rapidi più in questi ultimi cinque anni che non nel passato ventennio » ([81]), e aveva espresso l'opinione che « i rimedi applicati potessero riuscire molto più profondamente nocivi che benefici » ([82]). Ma, nel volgere di pochi mesi, si era constatato che i rimedi producevano i loro effetti nel senso voluto dal Papa. Particolarmente gli causò sorpresa e irritazione la piena adesione all'Enciclica del Card. Mercier, uomo universalmente stimato per la sua cultura e sensibilità ai problemi moderni. In questa circostanza al Tyrrell non rimase che allinearsi con gli altri modernisti e parlare di « travisamento ».

Resta ora da esaminare il problema su un piano più intimo. C'è veramente nella *Pascendi* qualche cosa che rende spiegabile l'atteggiamento dei modernisti, che permise loro di dirsi incompresi?

Mai, forse, documento ecclesiastico si prestò maggiormente a generare in quelli contro cui era diretto lo stato d'animo dell'incomprensione. La *Pascendi* rappresenta nella storia del magistero della Chiesa una vera novità, e le novità possono essere adeguatamente valutate solo da chi è capace di esaminarle da un piano superiore. Se si accettua la *Quanta cura* ([83]) scritta da

---

([79]) Si veda, a tale riguardo, la lettera ad A. Leger del 24 Dicembre 1907, già citata (A. e B. p. 572 s.)

([80]) Per i protestanti inglesi, a diretto contatto col Tyrrell, si veda Rivière op. cit. p. 478.

([81]) *Il Papa e il modernismo,* in *Il Rinnovamento,* Vol. II, 1907, p. 385.

([82]) ibid.

([83]) L'avvicinamento della *Pascendi* alla *Quanta cura* è fatta da molti studiosi del modernismo. Si veda, tra gli altri, il P. Rosa, *L'Enciclica Pascendi e il modernismo,* Roma 1909, p. 10.

Pio IX contro il liberalismo, la *Pascendi* non ha precedenti nella storia del magistero ecclesiastico. In generale, prima del modernismo, la condanna degli errori in materia di fede e di morale avveniva in brevi proposizioni, estratte alla lettera o a senso delle opere degli eretici, come si era verificato per il giansenismo, o con l'affermazione della verità cattolica posta di fronte all'errore, come aveva fatto il Concilio di Trento per il protestantesimo. La *Pascendi,* invece, si assunse l'arduo compito di condannare, esponendolo e confutandolo, tutto un sistema di pensiero nel quale erano implicate scabrose questioni di filosofia, di apologetica, di storia, di esegesi, di principi morali. Ora a nessuno sfugge la facilità con la quale nell'esposizione polemica del pensiero altrui si può incorrere in valutazioni ed apprezzamenti che prestino il fianco all'accusa di incomprensione ([84]). La *Pascendi* superò molto bene la difficoltà dell'impresa — tanto che il Gentile la definì un'esposizione magistrale — ma la via scelta era tale da permettere a priori l'atteggiamento dell'incomprensione. Il sistema modernistico, inoltre, nel momento in cui la *Pascendi* lo presentò al pubblico, si trovava ancora presso i suoi cultori, in uno stato di fluidità: essi non erano ancora riusciti a dargli una forma chiara e articolata in tutte le sue parti ([85]). Il redattore dell'Enciclica, di conseguenza, nel suo lavoro, non si trovava in presenza di un sistema già bell'e fatto, che egli doveva presentare ai fedeli per farne rilevare gli errori contro la fede, ma doveva, in certo modo, costruirlo da sè per la prima volta. I modernisti gli offrivano le linee: egli doveva comporre il quadro. Si può com-

---

([84]) Il Buonaiuti scrisse che « nessun polemista svisa così paradossalmente il pensiero del suo avversario, quanto il teologo » (*Modernismo cattolico,* p. 48).

([85]) « Ciascuno dei modernisti, scrisse giustamente il Loisy, si è applicato a studi particolari, e, a tempo opportuno, ne ha divulgato i risultati. Ciò si è fatto senza intesa previa e senza il minimo concerto ... I modernisti sono lavoratori o pensatori isolati, le cui idee generali sono più o meno convergenti, perchè tutti seguono, secondo la loro specializzazione, i procedimenti moderni dell'indagine scientifica » (*Simples Réflexions,* p. 257).

prendere, allora, la durezza dell'impresa non solo, ma la difficoltà di farsi accettare da quanti fino a quel momento non si erano, forse, reso conto adeguato del sistema implicito nei loro metodi di lavoro, e delle conseguenze cui esso portava. I modernisti, se si eccettua il Tyrrell, non erano affatto preparati a vedersi sciorinato in faccia un sistema che l'Enciclica presentava come il loro pensiero. Per comprendere quel sistema, bisognava saper prescindere, come fece il Tyrrell in un primo momento, dalle forme particolari del proprio pensiero, per innalzarsi al disopra dei singoli individui, al filo conduttore di tutta l'attività modernistica.

D'altra parte, se il Papa voleva farla finita col modernismo, la via più indicata, anche se la più scabrosa, era proprio quella di una presentazione chiara e completa del sistema. I modernisti avevano affrontato il problema della conciliazione tra la scienza moderna e la fede tradizionale, allo scopo di riportare a Cristo la società moderna. Bastava questo fatto per concentrare su di essi l'attenzione e la simpatia di tutti i buoni cattolici. Chi non desiderava, in quel giro di tempo, di veder la Chièsa reinserita nel progresso? Purtroppo i modernisti, a contatto con la cultura moderna, avevano finito col convincersi che l'auspicata conciliazione poteva avvenire solo umanizzando il cristianesimo, abbassandolo dal livello di religione rivelata da un Dio esterno alla coscienza, a un prodotto della coscienza stessa. Ciò equivaleva, in ultima analisi, a distruggerlo. Se il Papa, quindi, voleva fermare il modernismo e legittimare la propria presa di posizione di fronte alla coscienza cattolica, non aveva altro mezzo che di presentare nella maniera più chiara il sedicente tentativo di conciliazione. La via scelta aveva le sue asprezze, ma, se si voleva lo scopo, bisognava superarle. Lo afferma il Papa stesso il quale si fa a esporre il sistema modernistico « per non sentirci accusare, come si suole, d'ignorare le cose loro, sì perchè si vegga che quando parlasi di modernismo, non parlasi di vaghe dottrine, non unite da alcun nesso, ma di

unico corpo e ben compatto, ove chi ammette una cosa uopo è che accetti tutto il rimanente » (86). Ciò era fatto per illuminare le coscienze, quelle stesse dei modernisti, mostrando le conseguenze cui i principî portavano. Nell'eccitazione della polemica essi non seppero elevarsi al disopra del loro mondo particolare e collocarsi nell'angolo visuale dell'Enciclica. E gridarono all'incomprensione (87).

C'è da fare un'altra osservazione, questa volta di carattere psicologico. La *Pascendi* è una novità, non solo per la forma espositiva degli errori condannati, ma anche per il tono col quale li condanna. (88) Se non conoscessimo l'acutezza della situazione nella quale apparve, potremmo forse meravigliarci del suo stile. Non so se negli atti del magistero della Chiesa negli ultimi secoli ci sia un documento paragonabile alla *Pascendi*. Nè i decreti del Concilio di Trento, nè la condanna del giansenismo, del liberalismo o del comunismo è stata fatta in modo così deciso e vibrato come quella del modernismo. Alla violenza del male si volle recare un rimedio ugualmente efficace. Pur non facendo il processo alle intenzioni, più di una volta la *Pascendi* si lascia andare, nei riguardi dei modernisti, a espressioni che possono suonare offensive. Certo non poteva far piacere sentirsi, dalla massima autorità della Chiesa, definiti « pieni di astuzia » (89) « nemici della Chiesa i più dannosi » (90) forniti « di mille arti per nuocere » (91) pieni di superbia e osti-

---

(86) *Enciclica*, n. 25.

(87) C'è da chiedersi se era legittimo per l'autorità ecclesiastica ridurre in un sistema coerente i materiali sparsi nelle opere dei modernisti. Tale legittimità fu riconosciuta anche dal Loisy: « Pio X e i suoi redattori avevano sicuramente il diritto di indicare i legami logici tra le varie correnti del preteso modernismo; essi potevano ugualmente, se lo giudicavano opportuno, mostrare le conseguenze ultime delle idee che combattevano » (*Choses passées* 352).

(88) Anche P. Rosa notò che la *Pascendi* procede « con ardita franchezza e a colpi risoluti » (*op. cit.*, p. 22).

(89) *Enciclica* n. 3.

(90) *Ibid.* n. 6.

(91) *Ibid.* n. 10.

nati ([92]), ciechi e conduttori di ciechi ([93]), animi leggeri, ecc. — L'Enciclica evidentemente riguardava le cose dal punto di vista pastorale, del male che il modernismo faceva o poteva fare. Ma, almeno noi, che viviamo fuori di quell'atmosfera arroventata, avremmo preferito una forma più serena. L'*Humani generis* tante volte avvicinata alla *Pascendi* ha un tono del tutto differente. E, allora, almeno psicologicamente, si comprende la reazione dei modernisti.

A distanza di tempo, inoltre, quando, passata la crisi, possiamo vedere il movimento modernistico col necessario distacco, bisogna riconoscere che, in alcune sue asserzioni, la *Pascendi* avrebbe potuto fare più uso di sfumature e restrizioni, come avviene del resto in tanti documenti pontifici. La sua asserzione fondamentale, che pervade l'Enciclica da cima a fondo, che cioè tutto il modernismo dipenda dalla filosofia agnostica e immanentistica, è esatta, perchè, per confessione dello stesso Tyrrell, il modernista era essenzialmente un filosofo e un teologo proteso verso la reinterpretazione del cristianesimo nella visuale delle nuove posizioni dello spirito. E' innegabile, però, che l'Enciclica vi prema su con troppa insistenza. Non sarebbe stato fuori posto far rilevare che se le linee generali del modernismo partivano dalla filosofia, ciò non escludeva che alcune conclusioni del suo programma, potessero essere affermate anche per altra strada, in base per esempio alla critica testuale. In tal modo si sarebbero evitate non poche critiche ([94]).

Così pure non si può non trovare esagerata l'affermazione

---

(92) *Ibid.* n. 12.

(93) *Ibid.* n. 53. I Modernisti ebbero per il tono dell'Enciclica espressioni di vivace risentimento. Il Loisy scrisse che se il Papa aveva il diritto di scomunicare, non aveva quello di insultare (*Simples Réflexions*, p. 251). Il Buonaiuti parlò della « crudezza inusitata » dell'Enciclica (Programma dei Modernisti p. 8), e il Murri della « sua irritazione e preoccupazione profonde, frequenti in dispute teologiche, ma insolite nei documenti dottrinali dell'autorità suprema » (La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo p. 20).

(94) E' giusta p.e. l'osservazione del Buonaiuti (*Il Programma dei Modernisti*, p. 18) che con la sola critica testuale si poteva escludere l'autenticità del comma giovanneo.

che « è artificio astutissimo dei modernisti presentare le loro dottrine non già coordinate e raccolte quasi in tutto, ma sparse invece e disgiunte le une dalle altre, allo scopo di passare essi per dubbiosi e come incerti, mentre di fatto sono fissi e determinati » ([95]). La realtà è che i modernisti — parlo dei grandi — presentarono le loro idee non coordinate in sistema perchè non avevano avuto la capacità e il tempo di farlo. Ognuno di essi, come si esprime il Loisy, si era occupato di qualche scienza particolare, di filosofia, d'esegesi e di storia, ma non erano ancora riusciti a raccogliere le nuove idee in una sintesi organica. Chi aveva maggiormente lavorato in questo senso era il Tyrrell che, infatti, si riconobbe nella *Pascendi*. Il modernismo quando uscì l'Enciclica era ancora in uno stato di fluidità, come abbiamo detto più sopra. Certamente i modernisti erano in contatto fra loro, si scambiavano visite, si scrivevano lettere. A coordinare i loro sforzi c'era specialmente il von Hügel. Da questi contatti però, se affioravano i punti d'incontro, affioravano ancor di più quelli di dissenso. Il modernista più in vista era il Loisy, uomo certamente non il più adatto ad organizzare una congiura. Fino a che punto il campo modernista fosse diviso si vide nel convegno di Molvegno, del quale il Buonaiuti scrive: « Si sarebbe detto che i modernisti più in vista avessero tenuto a incontrarsi per prendere congedo l'uno dall'altro ». ([96]). Tutto ciò per noi oggi è chiaro. Non lo era invece nel momento della crisi.

Nè va taciuto, per spiegare la reazione modernistica, l'accento posto dall'Enciclica sulle cause morali e intellettuali del modernismo. Anche su questo punto essa non conosce sfumature. Le cause addotte dal Papa, la curiosità, la superbia, l'ignoranza, non furono certamente estranee all'origine e all'evoluzione della crisi: nessuno tuttavia può dire che tutto si riducesse a questo. Il problema della conciliazione tra la scienza e la fede, tra i risultati delle scoperte scientifiche e i dati della

---

([95]) *Enciclica,* n. 16.
([96]) *Modernismo cattolico,* p. 148.

rivelazione biblica, era un problema reale; e, infatti, la *Pascendi* riaffermò solennemente il principio che tra le due realtà non ci potesse essere opposizione: spinse, anzi, gli studiosi cattolici allo studio perchè le apparenti difficoltà venissero superate. D'altra parte tra i modernisti c'erano alcuni uomini di vera cultura e profondamente dediti allo studio, che non si potevano facilmente accusare di ignoranza.

E la reazione è di nuovo spiegata. Il Papa non comprende e pensa di poter risolvere i problemi posti dall'evoluzione della scienza moderna con la repressione. Anche l'apprezzamento sulle loro doti morali, sulla ricerca delle novità e il desiderio del chiasso, che in molti casi coglieva nel giusto, in altri era esagerato. Il Tyrrell, per esempio, non amava affatto la pubblicità intorno al suo nome e la sua crisi fu vera e profonda ([97]). Naturalmente rimane vero che quando l'edificio è in fiamme si pensa a spegnere l'incendio, senza troppo badare alle conseguenze dei getti d'acqua, e che i modernisti veramente dotti e sinceri erano pochi, quasi scomparivano nella massa dei mediocri che di crisi sentivano solo quella della morale ([98]). Per questo qualche inciso nellEnciclica, nel quale si facessero le debite eccezioni, avrebbe mostrato che, se il Papa colpiva il movimento come tale, sapeva anche comprendere i casi singoli.

Queste sono, a mio parere, le ragioni della reazione modernistica alla *Pascendi* che oggi ci sembra tanto singolare. Se l'Enciclica rappresenta una pietra miliare nella storia della Chiesa negli ultimi cinquant'anni, essa è anche specchio dell'epoca in cui fu composta, epoca di forti passioni, della quale riflette le ombre e le luci.

([97]) Si veda il mio studio: *La conversione e l'apostasia di Giorgio Tyrrel,* in *Gregorianum,* (1947), pp. 446 - 4780; 393 - 629.

([98]) Si veda, in proposito, Gallarati Scotti, *Vita di Antonio Fogazzaro,* 2ª ed., specialmente p. 489.

CONCLUSIO

MONS. FERDINANDO LAMBRUSCHINI

RIFLESSIONI SULLA RIAPPARIZIONE DEL MODERNISMO COME PROGRESSISMO

Nella notissima Pastorale « Essor et déclin de l'Eglise », il card. Suhard, Arcivescovo di Parigi, sensibilissimo ai problemi posti dal mondo moderno alla religione, ha scritto: « I modernisti hanno tentato un adattamento che era un abbandono dottrinale: per essi l'unico problema era di riconciliarsi con la modernità. Se dunque è necessario qualche adattamento per far quadrare il dogma con la ragione o la morale con la scienza, ci si deve consentire. Tutto si evolve nel mondo e la Chiesa non sfugge a questa legge. Si sottometta dunque ad essa con audacia; vi troverà il suo vantaggio, perchè ciò che importa non è la lettera, ma lo spirito... se la Chiesa vuole sopravivere deve adattare i suoi dogmi, il suo culto e la sua disciplina alle forme del presente. Ma la Chiesa non l'intende così... Il modernismo aveva visto bene la faccia umana della Chiesa, ma aveva misconosciuto la sua natura divina... Si vede ora come la Chiesa ha avuto ragione di mantenere, davanti alle mode che passano, una intrasigenza, che non è... un semplice riflesso di prudenza, ma la conseguenza del dogma e lo splendore tranquillo del suo essere ».

A distanza di mezzo secolo dall'Enciclica sul modernismo è facile riscontrare una unanimità di giudizi circa la necessità e l'opportunità dell'intervento pontificio: sul piano strettamente dottrinale teoretico non si avvertono quasi difficoltà, anche

nei cattolici più smaniosi e ansiosi di cercare le coincidenze del pensiero cristiano con la mentalità moderna, a sottomettersi pienamente al Magistero Ecclesiastico, il quale non può consentire a mettere in pericolo il patrimonio della fede ricevuta dai Padri. A questo comportamento tuttavia, non è forse da ritenersi del tutto estraneo un atteggiamento di scetticismo, che distingue il pensiero contemporaneo, e che allo stato di tendenza serpeggia anche in alcuni cattolici militanti. Nel mondo moderno, costruito sulla tecnica e sulle rovine di un pensiero filosofico quanto mai confuso, cresce a dismisura una profonda diffidenza verso i principi dottrinali, che vengono facilmente ritenuti inutili, unilaterali, inconsistenti di fronte alla critica. Ne deriva quasi un tacito accordo tra cattolici e avversari di non toccare questioni teoriche e dotrinali, nelle quali sarebbe impossibile trovare una base di accordo e che ognuno può regolare secondo il proprio arbitrio, i cattolici sotto la guida della Chiesa, gli altri alla luce di diverse ideologie. Da tale accordo, se rettamente inteso, nascono delle possibilità di proficue collaborazioni tra cattolici e movimenti di intonazione diversa per fronteggiare problemi e nemici comuni. Lo stesso Augusto Pontefice non ha mancato di incoraggiare i cattolici a tale collaborazione, come ha fatto nell'ultimo Discorso natalizio: « Già più volte abbiamo detto che i cattolici possono e debbono ammettere la collaborazione con gli altri, se l'azione di questi e l'intesa con loro siano tali da giovare veramente all'ordine e all'armonia del mondo » (*Osservatore Romano* del 23-24 dic. 1957). Ma giustamente il S. Padre ammoniva subito circa la necessità, per i cattolici impegnati in così difficili congiunture, di essere preparati spiritualmente e tecnicamente a detta collaborazione.

Ora la preparazione spirituale non è fatta soltanto di sensibilità ai problemi del mondo moderno: essa esige una coscienza da riflessione, che fa spesso difetto, proprio perchè si tende a prescindere da quelle questioni di principio, che devono essere la fonte e l'ispirazione dell'azione dei cattolici e si

fa affidamento al miracolismo di formulette vuote di ogni contenuto di fede e di convinzione religiosa. La situazione di oggi comparata a quella di cinquanta anni fa appare completamente capovolta. La lunga Enciclica « Pascendi » e le numerose proposizioni del Decreto « Lamentabili » sono una unica illustrazione di tutta una serie di errori dottrinali, che sul piano storico, filosofico, critico, teologico e biblico, minacciavano la stessa esistenza della Chiesa e della religione; scarsi vi appaiono invece gli elementi e i riferimenti pratici. Così ad esempio la proposizione 63 del Decreto suddetto presenta il punto di vista del modernismo sull'incapacità della Chiesa nella difesa della morale evangelica, perchè si è fossilizzata in linee di principio immutabili, del tutto inconciliabili con il progresso della scienza moderna. (A. S. S., 40, 1907, p. 478). Ma se l'interesse dei due solenni Documenti è volto piuttosto a combattere gli errori dottrinali del mondo moderno, in essi è stato individuato perfettamente il metodo fondamentale, che porta allo sfacelo degli elementi pratici della vita cristiana, non meno che delle verità teoretiche. I modernisti infatti « et rationalistam et catholicum promiscue agunt idque adeo simulatissime, ut incautum quemque in errorem pertrahant » (A.S.S., 40, 1907, p. 595). Il concetto è ripetuto e allargato poco dopo: « ...modernistarum quemlibet plures agere personas ac veluti in se commiscere: philosophum nimirum, credentem, theologum, historicum, criticum, apologetam, instauratorem » (ivi, p. 596).

Qualcuno ha voluto insinuare che sia il Decreto « Lamentabili », sia l'Enciclica « Pascendi » fanno un po' il processo alle intenzioni, ma bisogna riconoscere onestamente che le intenzioni dei modernisti erano sufficientemente manifestate nei loro scritti, che si proponevano di demolire la scolastica, la tradizione, l'autorità dei Padri e lo stesso Magistero ecclesiastico, con lo scopo evidente di non lasciare in piedi nessuno dei dogmi della Chiesa, che avrebbero avuto solo un valore pratico, transeunte, superato dal progresso del pensiero umano.

Oggi invece, specialmente dopo l'enciclica « Humani Generis », più difficilmente si prendono di mira le verità dogmatiche, sia nel loro insieme che singolarmente: esse infatti sono tanto collegate intimamente da costituire un monolite, che cade o sta tutto insieme. Non è invece chi non avverta un fenomeno di confusione babelica, e di disgregazione sul piano delle attività pratiche dei cattolici. Si lamenta da varie parti una tendenza a rendersi non solo indipendenti dalla Gerarchia, particolarmente nelle cosiddette materie miste, ma anche ad erigersi facilmente come maestri e giudici inappellabili della propria ortodossia. La diffusione del naturalismo e la sua invadenza anche nel campo cattolico è rivelata dall'attenuarsi del senso del peccato, orignale ed attuale, e da una diminuzione del senso della Chiesa e della stessa presenza di Dio al mondo. « L'autonomia dell'uomo, singolo o collettività, nel disporre di sè, delle sue azioni, della sua libertà, nel darsi una regola morale e un diritto, resta un canone indiscusso; la sfera di azione del divino viene quindi, se mai, limitata alla interiorità delle coscienze, come fatto soggettivo e personale, sentimentale piuttosto che razionale, esigenza e bisogno istintivo e soggettivo, più che realtà oggettiva. Il modernismo anni fa tentò appunto di esplicitare organicamente questo substrato, più o meno consapevole, della mentalità del tempo, accordandolo però con le insopprimibili esigenze religiose dello spirito e con una tradizione cristiana radicata e ritenuta storicamente positiva. Ed è appunto curioso il fenomeno di questi atteggiamenti, tutti, più o meno, ma sempre profondamente anticristiani, o, quanto meno, diffidenti della Chiesa, i quali non sanno rinunciare totalmente al cristianesimo... ». Così si è espresso il card. Lercaro, Arcivescovo di Bologna, in un Discorso tenuto alla Gioventù Cattolica della sua Diocesi sul tema « La Chiesa realtà temporale ed eterna », e che è stato riportato integralmente da varie pubblicazioni, ad esempio, nella rivista « Studi Cattolici », dicembre 1957.

E' ancora il naturalismo la base di un falso irenismo, che spinge alcuni cattolici ad uno spirito rinunciatario di fronte al laicismo, all'esistenzialismo, all'umanismo ateo, al marxismo e alla massoneria.

Queste semplici riflessioni non intendono svolgersi su tanti temi di vasta risonanza, nei quali si ha qualche cosa di più che puri echi del modernismo, e vengono appositamente limitate ad un argomento che del modernismo ha rinnovato e continua a rinnovare aspetti e attrattive: il progressismo sul piano sociale, che se in forme brutali e quindi chiaramente inaccettabili ha fatto dire a qualche sacerdote: « preferiamo rinunziare alla vita eterna, piuttosto che alla lotta per la giustizia sulla terra », si insinua in ambienti più vasti subdolamente, in-

coraggiando il clero a ritenersi in dovere di dedicarsi più alle opere sociali che di religione.

La Chiesa senza trascurare il sacro deposito della Rivelazione, affidato alla sua gelosa vigilanza, incoraggia i suoi figli ad interessarsi delle varie condizioni della vita umana sulla terra, ma sul piano della socialità si è corso un po' troppo, e si sono avute le impazienze dei cosiddetti cristiani progressisti, le cui iniziative sono state sconfessate dalla Gerarchia, come il movimento « Jeunesse de l'Eglise », promosso in Francia dal domenicano Padre Montuclard. Gli equivoci del progressismo sono molti e assai deleteri, non ultimo quello di provocare una reazione chiamata integrista e della quale non torna qui il caso di parlare. Ma un punto fermo, cui non si può in nessun modo rinunziare, e che non si può assolutamente fare del progresso sociale un mito da anteporre al Vangelo. Non a caso l'Augusto Pontefice nel Discorso Natalizio del 1955 chiamava « superstizione » l'erronea tendenza che fa riporre la salvezza nel progresso sempre crescente della produzione.

Di fatto l'uomo non può dominare il mondo se non riconosce egli per primo l'incontrastato dominio di Dio, Creatore, Provvidenza, Fine dell'Universo. Egli deve fare la sua scelta tra Dio, che si è fatto nostro fratello e il cui servizio è amore e libertà, e la materia, che ci può seppellire in un mondo meccanicizzato, nel quale ciascuno di noi diventa una ruota di un mostruoso ingranaggio. Il grande interrogativo di oggi è proprio questo: la materia servirà l'uomo o lo asservirà? I cattolici hanno il loro posto segnato nella lotta: essi devono impegnarsi perchè l'umo sia padrone e non schiavo della materia, sotto la guida saggia e sicura della Chiesa. Sappiamo tutti che la Chiesa non è statica e non vive solo di passato, ma anche e soprattutto di presente e di avvenire. Ma quanta miopia in quei cattolici, che vedono la Chiesa irrimediabilmente legata ad un passato superato e sono tentati di sostituirsi ad essa, per liberarla da quelle strutture e sovrastrutture, che essi stessi combattono in stretta intesa con i marxisti. Miopia e illusione, perchè la prima sovrastruttura che i marxisti combattono è proprio la Chiesa o addirittura la religione stessa.

Non è qui il caso di illustrare i tremendi equivoci del progressismo di certi cattolici, che vedono nei marxisti dei compagni non solo di strada e di viaggio, o di lavoro. ma anche di ideale. Non è neppure il caso di illustrare come il progressismo abbia potuto svilupparsi e resista ancora (nonostante le sconfessioni ripetute periodicamente dall'Autorità più alta della Chiesa) in determinati ambienti di scarso spirito critico, come studenti, giovani operai e... sacerdoti e religiosi, che ingenuamente trovano nel Vangelo un solo orientamento e per

di più secondario, quello del Cristo che va incontro alla miseria materiale degli uomini. Preme qui piuttosto rilevare un carattere che ha già contradistinto il modernismo: l'ostinazione.

Contro i ripetuti interventi pontifici, sostengono che il marxismo, nel suo ateismo programmatico, è superato nella ricerca di pacifiche conquiste sociali e umanitarie aperte a tutti i movimenti. Ma fino a che punto possono continuare a proclamarsi cattolici quanti accordano meno fiducia alla parola e all'insegnamento del Papa che non a slogans falsi e bugiardi?

I progressisti si dicono preoccupati solo di vivere il cristianesimo nei nostri tempi, di voler assicurare la presenza benefica della Chiesa a tutti gli uomini, a tutte le istituzioni e a tutte le iniziative del mondo moderno, non come estranei spettatori, ma come attori, che hanno da portare avanti il programma della Chiesa. Questa dovrebbe avere la possibilità di adottare punti di vista meno timidi, principi meno rigidi, risposte più dirette ai problemi e alle dfficoltà del presente, facendosi più comprensiva di fronte alle possibilità offerte dal progresso. La mania di concordanza è portata molto avanti, fino a ritenere possibile un incontro a metà strada tra cattolici e marxisti.

Bisogna invece essere forti e consci della propria forza, che è la forza della verità. Come si può presentare invecchiata e non più *à la page* la Chiesa, che invece è sempre giovane perchè eterna? Qualche ingenuo cattolico (o troppo malizioso marxista!) è arrivato a ritenere possibile e facile non soltanto un incontro tra avversari, ma anche la conciliabilità dei rispettivi ideali, al di là di divisioni personali e di contrasti di idee, in quanto tanto il cristianesimo come il marxismo si oppongono entrambi all'individualismo, predicano la solidarietà e tendono a formare l'unità del genere umano. Ma anche se esiste qualche coincidenza formale, tali e tante sono le differenze essenziali, che non è davvero possibile prendere in considerazione tali possibilità. Il cristianesimo non vuole il livellamento dell'umanità neppure nella gloria celeste, perchè l'umanità non è un mito o una astrazione e la solidarietà non esclude le differenze. L'ideale cristiano non è cambiato essenzialmente attraverso le molteplpici vicissitudini dei secoli e il suo orizzonte è infinitamente più alto di quello materialista. Persino sul piano operaio il cristianesimo non ha nulla da imparare dal marxismo, perchè la dignità del lavoro viene da Dio ed è stata ribadita dall'insegnamento e dall'esempio di Gesù Cristo, il quale ha lavorato fino a trent'anni in un'oscuro artigianato e, dopo, nel ministero della parola fino alla morte, invitando e quasi obbligando gli uomini a pensare e ad agire liberamente, mentre nelle officine moderne l'uomo spesso

viene condannato ad una vita impersonale, sperduto nella massa, sottoposto alle materialità della meccanica.

Si sente dire comunemente che le sorti del mondo dipenderanno dall'esito della lotta ingaggiata tra marxismo e cristianesimo: potrebbe essere vero. Non è vero invece che i due sistemi, benchè opposti, riguardino gli stessi problemi. Riguardano infatti problemi del tutto diversi. Il cristianesimo mira alla salvezza dell'uomo sul piano personale e spirituale, mentre il marxismo agisce sul piano sociale, collettivo, economico. L'espressione evangelica « che giova all'uomo guadagnare l'universo se perde la sua anima », viene completamente rovesciata nel marxismo e diventa « che giova all'uomo salvare la propria anima, se resta diminuito il progresso sociale? ». L'ordine sociale vi tiene il posto della volontà divina. Il cristianesimo mira alle relazioni dell'uomo con Dio dal punto di vista religioso e morale, mentre il marxismo mira alla organizzazione della vita collettiva sulla terra. I due sistemi si trovano dunque su piani del tutto diversi.

Occorre rendersi conto che il cristianesimo è un ordinamento religioso e morale, che ha delle ripercussioni sociali importanti, come la famiglia, il matrimonio, il celibato, la natalità, la castità, la giustizia, la prudenza, ma non è direttamente sociale. Gesù Cristo non si è presentato come un riformatore delle strutture della società, ma come salvatore e redentore dell'uomo, almeno direttamente, pur non escludendo quelle riforme opportune della società implicate in una profonda trasformazione dell'uomo. I cristiani oggi si lasciano tentare facilmente dal pensiero moderno non cristiano e privi di sana prospettiva ottica, pur essendo fedeli a tutti i dogmi del cristianesimo, presi uno ad uno, possono deviare dal cristianesimo, perdendo di vista lo spirito di Cristo, che deve vivere in noi. L'insegnamento di Cristo non può essere staccato dall'umanità presa nella sua concretezza e quindi nel complesso dei suoi problemi individuali e collettivi e tanto meno può essere staccato dall'idea della paternità di Dio, che rende tutti gli uomini suoi figli.

Le concordanze tra il Vangelo e il marxismo sul piano rivoluzionario in favore dei piccoli, dei poveri, degli sfruttati contro i grandi, i ricchi e gli sfruttatori, sono approssimative, artificiose ed erronee. Cristo ha dichiarato beati i poveri non per tenerli più facilmente sotto il dominio e il controllo dei ricchi, ma perchè di essi è il regno dei cieli, senza nessun secondo fine e ha maledetto i ricchi che hanno conquistato le ricchezze con l'ingiustizia, non per invitare i poveri alla ribellione, ma semplicemente perchè ai ricchi ingiusti è riservato il regno delle tenebre: in un mondo nel quale tutto si vende e si compra Gesù ha voluto insegnare che non si deve vendere e non si può com-

prare l'anima. Guardare a Gesù semplicemente come al promotore di una rivoluzione sociale ed economica significa farne un semplice precursore di agitatori sociali e falsificare completamente le prospettive del Vangelo.

Il compito di Gesù è ben più alto, più largo e più grande: è divino e porta una vocazione divina a tutti gli uomini chiamati ad essere figli di Dio: far di Cristo un sociologo significa adattarlo alle nostre meschine dimensioni, mentre è il grande seminatore della verità, l'assertore della vera libertà umana, il munifico donatore della vita, non un costruttore di sistemi e di piani economici sia pure a lunga portata.

Se una rivoluzione ne è seguita, la più profonda nella storia, è proprio perchè il fermento evangelico ha agito nella profondità della coscienza umana, operando una grande trasformazione interiore: anche di fronte alla schiavitù, ben peggiore del fenomeno moderno del proletariato, Gesù non ha dato un programma incendiario e non ha cercato di rompere direttamente le catene di essa; la sua dottrina però venendo assimilata, doveva portare automaticamente alla soppressione della schiavitù.

Il messaggio di Gesù è « in primis » teocentrico, spirituale, inteso alla costituzione del regno di Dio sulla giustizia, apportando all'uomo nella sua parte negativa la liberazione del peccato, la più profonda e più efficace di tutte. Ed il programma di Gesù non è cambiato oggi: anche noi dobbiamo occuparci prima del regno di Dio e poi di tutto il resto, delle conquiste sociali, delle tecniche e del benessere materiale, senza che tale subordinazione del secondario al principale impegni i cattolici, come tali, ad opporsi alle giuste rivendicazioni sociali avanzate in nome dei bisogni e della cultura moderna.

Alcuni cristiani purtroppo non hanno esitato ad accusare direttamente la Chiesa, dicendo che molti giovani se ne allontanano ributtati dal suo aspetto sociologico: essa, misconoscendo i valori del mondo moderno che sarebbero i veri valori, avrebbe accentuato il divorzio tra i cristiani e il mondo moderno, che a sua volta non vuole più riconoscere i valori dei cristiani, ai quali sarebbe impedito di pensare e di agire nella liberazione dei figli di Dio. Una frase offensiva abbastanza diffusa sostiene che la Chiesa avvalla con la sua autorità il cosidetto « disordine stabilito » e poichè il suo insegnamento dottrinale non è sufficientemente orientato a sinistra, viene classificato come puramente negativo o ambiguo. Il Papa sarebbe isolato, i Vescovi ridotti al rango di prefetti di polizia, i chierici formati in una specie di ghetto e i laici trattati da minori e impediti di esercitare nella Chiesa le funzioni e le attribuzioni che loro competono. Il quadro pessimistico è completato

con delle presunte constatazioni: il mondo europeo, come quello americano non è più cristiano, ma edonista: le masse nei paesi cattolici sono scristianizzate ed i cattolici militanti sono in preda a turbamento e a malessere spirituale.

Sembra quasi che alcuni progressisti abbiano il compito di gonfiare tale malessere, portando unicamente della confusione con le loro critiche puramente negative. Portare confusione è proprio dei nemici, non degli amici. Sotto pretesto di lucidità, si tende a mettere in evidenza tutto ciò che nella Chiesa appare difettoso, mentre si coprono e si nascondono le vere e, gravi manchevolezze dei suoi nemici. I figli vedono sempre nella propria madre la creatura più bella, più santa e più amabile: i progressisti che sono anticonformisti per programma (altro equivoco quello del conformismo, che richiederebbe un lungo discorso) cercano e trovano la bellezza, la santità e l'amabilità in coloro che combattono la propria madre. Chi vive in simile ordine di idee e si comporta consequenzialmente, è molto vicino all'abbandono e al tradimento della madre: non si può giudicare diversamente.

Si parla molto di rinnovare il cristianesimo per renderlo adatto ai tempi moderni: ma più che da rinnovare il cristianesimo, c'è da prendere il Vangelo come è e anche gli uomini come sono: così hanno fatto gli Apostoli, così ha fatto il Maestro Divino, che hanno cercato l'uomo dove si trovava e lo hanno preso com'era, nella sua profonda ignoranza di Dio, nelle sue miserie morali, nelle sue divisioni, nell'odio e nel disprezzo degli altri uomini, nella notte del suo destino. E gli hanno portato la luce della fede, la forza dell'amore, il sostegno e l'orientamento della speranza soprannaturale. E' questo il compito sublime e urgente della Chiesa tutta, clero e laicato: vivere uniti l'ideale cristiano, soprannaturale, in exemplum e predicarlo con coraggio, senza mutilazioni e senza maggiorazioni indebite. Il successo non potrà mancare.

Un principio comune al progressismo e ad altre ideologie moderne è l'antropocentrismo: il pensiero antico faceva gravitare l'universo intorno alla terra come suo centro. Era un pensiero erroneo, che tuttavia non escludeva il vero centro dell'universo, Dio, Creatore ed ultimo Fine. Il pensiero moderno da Descartes, a Kant, a Hegel fino ai più moderni e modesti cultori della filosofia, hanno trovato un nuovo centro dell'Universo, non più sul piano scientifico, ma su quello filosofico: l'uomo, o meglio, il pensiero dell'uomo, perchè le cose non sono se non in quanto pensate. Dio viene così escluso come centro dell'universo, sostituito con l'uomo: questi non sarà più servitore di Dio, ma di se stesso. L'uomo centro del mondo, l'universo ridotto a puro stato di rappresenta-

zione o di oggetto per l'uomo; ecco il principio fondamentale di ogni metafisica moderna, di ogni umanismo, contro il quale non saranno mai messi abbastanza in guardia i cattolici. Nell'eliminazione di ogni teocentrismo dalla vita dell'uomo si nasconde una gravissima insidia, che i cattolici devono sapere respingere. Noi non possiamo accettare per buona la pienezza dell'autonomia umana, se questa vuole escludere o soltanto diminuire la pienezza dell'autonomia assoluta di Dio: dobbiamo invece illuminare il problema dal punto di vista cristiano, facendo comprendere che la dipendenza dell'uomo da Dio non è una eteronomia da eliminare, ma la semplice conseguenza della realtà ontologica. Ad una cultura satura di umanesimo, bisogna saper dire con forza di persuasione che il vero umanesimo è quello di Cristo, il quale non ha costruito il cristiano sulla sabbia, ma sulla roccia viva dell'umanità, scartando solo il fango, ma non misconoscendo alcun valore umano. L'umanesimo cristiano rende migliore l'uomo facendo di lui un cristiano, senza alcuna limitazione dell'umanità: il Verbo stesso, incarnatosi, ha assunto tutto dell'uomo, eccetto il peccato, e chiama tutti a liberarsi dal peccato, che è il vero ostacolo alla libertà e quindi alla piena autonomia umana, che nella pratica religiosa non trova un limite, ma un complemento.

L'ultima riflesione della serie, viene suggerita dal can. Vancourt che ha scritto per *La France Catholique* del 25 Gennaio 1957 un articolo su « Integrismo e tomismo ». I progressisti sono nemici della scolastica in genere e di S. Tommaso in specie. E' facile oggi sentire accusare il tomismo di essere irrimediabilmente arretrato su posizioni sorpassate: infatti nè il suo metodo, nè le sue tesi potrebbero accordarsi con tutte le esigenze del mondo moderno. Su questo giudizio così negativo ha certo influito la tesi hegeliana sulla irriversibilità della storia, che progredisce in linea retta verso l'infinito, senza ritorni. Come non si può pretendere che un uomo ridiventi bambino nel modo di pensare, così non si potrebbe pretendere che un uomo di oggi diventi aristotelico o si faccia tomista.

Non si può non ammettere anche un influsso del marxismo, per il quale ogni filosofia non è che una superstruttura, una ideologia che traduce in termini teorici l'organizzazione sociale del tempo e particolarmente i rapporti economici. San

Tommaso, direbbe un marxista, non ha fatto altro che interpretare con l'aiuto delle categorie aristoteliche, la società del suo tempo, con una gerarchia feudale che arriva fino a Dio. Giudizi così balordi, semplicisti e sommari, costituiscono un'attrattiva su certi cattolici superficiali, i quali credono di essere e mostrarsi sensibili alle esigenze del giorno professando che la scolastica è una filosofia e una teologia retrograda: un rappresentante della « teologia laicale » ha potuto impunemente asserire che, se è vero che non tutti i tomisti sono integristi, rimane vero che tutti gli integristi sono tomisti. Anche l'integrismo è un tema che si presta per una serie di riflessioni, ma è piuttosto ora di venire alla conclusione delle riflessioni presenti. Il disprezzo della scolastica in genere e del tomismo in specie, prova una volta di più, se ancora ce ne fosse bisogno, che il progressismo si pone in diretta continuazione del modernismo. L'Enciclica *Pascendi*, dopo aver dato come indizio di modernismo « scolasticam horrere methodum », rifacendosi alla proposizione 13 del *Syllabus* di Pio IX, che impone il metodo e i principi della scolastica, (cfr. A.S.S., 40, 1907, p. 637) continua rivolgendosi agli Eccellentissimi Vescovi e a tutti gli interessati: « ... probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur » (ivi, p. 641) in conformità con l'Enciclica « Aeterni Patri » di Leone XIII, sulla linea dell'Angelico. I tomisti di oggi hanno certo un compito grave e urgente: mostrare che il pensiero di S. Tommaso può dare una risposta ai più profondi interrogativi del pensiero moderno, che non sono costituiti tanto dai problemi della tecnica, quanto dai problemi umani. Fino a che essi non si mostreranno all'altezza di questo compito immane, che richiede il potenziamento dell'organizzazione, perchè non è più possibile attendersi il rinnovamento tomista da un genio singolo, non ci sarà da meravigliarsi, se il modernismo continuerà a risorgere dalle ceneri sotto altri nomi, come è riapparso sotto la figura del progressismo sociale.

CHRONICA

SOLEMNIS CELEBRATIO

QUINQUAGESIMI PERACTI ANNI A LITTERIS ENCYCLICIS « PASCENDI » PROMULGATIS, DIE 21 MENSIS NOVEMBRIS A. D. 1957 HABITA (1).

La Pontificia Accademia Teologica Romana ha commemorato giovedì 21 novembre 1957 con una solenne Tornata Accademica il primo Cinquantenario della Enciclica « Pascendi » di San Pio X.

Alle ore 16, nella fastosa cornice dell'Aula Magna del Pont. Ateneo Lateranense, l'Em.mo Card. Pizzardo, Protettore dell'Accademia, presenti gli Em.mi Cardinali Tisserant, Aloisi Masella, Fumasoni Biondi e Ottaviani, ha presieduto la solenne commemorazione apertasi con il canto a 4 voci pari « Madre per le tue grazie » del Bartolucci, magistralmente eseguito dalla *Schola cantorum* del Pont. Seminario Romano Maggiore.

L'Em.mo Card. Pizzardo, subito dopo, ha dato lettura dell'Augusto Autografo del Santo Padre diretto, per l'occasione, a Mons. Antonio Piolanti, Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana:

Dilecto Filio Antonio Piolanti, Praelato Secretario Pontificiae Theologicae Romanae Academiae.

Admodum gravisi, quod Pontificae Theologicae Romanae Academiae sodales honorabili sollemnique coetu Encyclicas Litteras « Pascendi », a Decessore Nostro S. Pio X quinquaginta abhinc annis editas, commemorant, haud sine paternis gratulationibus Nostris salutare dilaudamus inceptum aeque ac universa egregie meritae Academiae opera ad catholicam fidem integram servandam et divulgandam feliciter et fructuose vertat, tibi, dilecte fili, et universis celebritatibus adstantibus Apostolicam Benedictionem, superni auxilii pignus, impertimus.

Ex Aedibus Vaticanis, die IV m. Novembris a. MCMLVII.

PIUS PP. XII

Le parole del venerato documento furono accolte da segni di riverente e commossa gratitudine verso il Maestro Supremo della Chiesa.

Il Card. Protettore dell'Accademia pronunziò un elevato discorso

(1) Ex *L'Osservatore Romano,* 24 novembre 1957, p. 2, coll. 1-3.

con cui ha sottolineato il profondo significato storico dell'Enciclica « Pascendi » rivendicandone la perenne attualità. Lo abbiamo riportato integralmente all'inizio di questo numero di *Divinitas* per la sua alta importanza dottrinale, come rievocazione autorevole di un insigne documento del Magistero della Chiesa e come orientamento per il futuro lavoro teologico dell'Accademia.

All'applaudito discorso dell'illustre Card. Protettore erano presenti, oltre gli E.mi Porporati, altre personalità ecclesiastiche e laiche, fra le quali, particolarmente notati, gli Ecc.mi Arcivescovi e Vescovi Alcini, Giannattasio, Lari, Tonna, Sfair, Severi e Musto; il Principe D. Carlo Pacelli, nonché rappresentanti del Corpo Diplomatico presso la Santa Sede.

Nella larga rappresentanza della Prelatura Romana abbiamo notato i Monsignori Pasquazi, Doheny, Pascoli, Boyer, Paffetti, Solari, Crovini, Galletto, Caraffa, Bontempi, Herlihy, Primeau, Spina, Damen, Costantini, Petino, Giannini, De Sanctis, Tulaba, Le Thorel ecc.

Numerosi i rappresentanti degli Atenei e Università Romane, tra cui il Rettore Magnifico dell'*Angelicum*, P. Gillon, il Preside della Facoltà Teologica dei Carmelitani Scalzi, P. Philippe de la Trinité, e un folto gruppo di Professori.

Il settore degli Ordini era particolarmente nutrito: vi sono stati notati il Preposto Generale dei Rosminiani, P. Gaddo, il Fratel Onoratissimo Nicet Joseph, Superiore Generale dei Fratelli delle Scuole Cristiane, il P. Dionigi Martinis, Superiore Generale degli Stimmatini, numerosi Procuratori Generali, i Padri Lavaud, Callaey, Degl'Innocenti, Bolla, Ceresoli, Rey, Brazzarola, ecc.

L'Azione Cattolica era rappresentata dal dott. Vinci. Gli alunni dei più distinti Seminari e Collegi Romani gremivano letteralmente l'Aula.

Telegrammi e messaggi di adesione sono giunti da ogni parte d'Italia e dall'Estero: ricordiamo quelli delle loro Eccellenze i Monsignori Di Jorio, Dell'Acqua, Roberti, Ferrero di Cavallerleone, Parente, Florit, Carpino, Fares, Fogar, Landgraf, Van Lierde, Paschini; degli Ecc.mi Ambasciatori d'Austria, Francia, Germania, Olanda, Polonia e Panama accreditati presso la Santa Sede; dei Sottosegretari di Stato Caron e Maxia; dei Monsignori Pfister, Höfer, Baron, Olgiati, Violardo, Escrivà de Balaguer, Philips, Ceriani, dell'Abate Capelle, dei Padri Gemelli, Muñoz Vega, Hürth, Fabro, Cayré, Camelot, Pera, Bertetto, Piccari, ecc.

Nell'abside dell'aula magna, sotto il meraviglioso mosaico di *Christus Magister* precedentemente aveva avuto luogo la cerimonia della

proclamazione dell'illustre Corpo Accademico, durante la quale venivano consegnati gli artistici Diplomi, opera esimia del P. Ortensio Gionfra, O.F.M.

Scroscianti applausi seguivano man mano la proclamazione dei Soci, ancor più intensi all'indirizzo dei Soci presenti: S. E. Monsignor Carlo Confalonieri, S. E. Mons. Pietro Sigismondi, S. E. Mons. Giuseppe Ferretto, il Rev.mo P. Acacio Coussa, il Rev.mo P. Paolo Philippe, S. E. Mons. Cesario D'Amato, Mons. Silvio Romani, Mons. Paolo Igino Cecchetti, il P. Michele Browne, il P. Dom Anastasio Miller, il Padre Pietro Abellán, il P. Servo Goyneche, il P. Gabriele Roschini fra i *Soci Onorari.*

Fra i *Soci Ordinari per Roma*: Mons. Salvatore Garofalo, Monsignor Giuseppe Graneris, Mons. Ugo Lattanzi, Mons. Michele Maccarone, Mons. Pietro Palazzini, Mons. Antonino Romeo, Mont. Costantino Vona, il P. Carlo Balic, il P. Agostino Bea, il P. Carlo Boyer, il P. Luigi Ciappi, il P. Lorenzo Di Fonzo, il P. Giuseppe Filograssi, il P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, il P. Bonaventura Mariani, il Padre Raimondo Spiazzi, il P. Teofilo da Orbiso, il P. Sebastiano Tromp. Fra i *Soci Ordinari per l'Italia*: Mons. Giuseppe De Rosa, Mons. Michele Pellegrino, l'Abate Mario Righetti, il P. Tomaso Jorio e il P. Giovanni Rinaldi.

Infine, seguiti da un fervido tributo di applausi, i *Soci per le altre Nazioni*: Mons. Giuseppe Fenton per gli Stati Uniti d'America, Mons. Michele Schmaus per la Germania, il Padre Ermanno Michele Diepen per l'Olanda.

Prendeva quindi la parola il Rev.mo P. Raimondo Spiazzi, il quale teneva un'ampia e dotta conferenza sul tema: *L'Enciclica « Pascendi » di San Pio X e il problema della « Teologia vitale »*. La conferenza, ripetutamente applaudita dal folto auditorio, è stata pubblicata in questo fascicolo di *Divinitas.*

Dopo il maestoso canto del « Tu es Petrus » del Refice l'eletta Assemblea si è sciolta, mentre gli Em.ni Porporati affabilmente si congratulavano con Mons. Piolanti, Rettore Magnifico dell'Ateneo Lateranense e con i suoi collaboratori, per la splendida riuscita di questa imponente Tornata Accademica, in cui gli uomini più rappresentativi della Scienza Teologica si sono sentiti vivamente uniti alla Cattedra di S. Pietro, decisi a difendere il Papa e la Chiesa nelle incruente lotte del pensiero.

DIVINITAS

Finito di stampare con i tipi della
TIPOGRAFICA M. COCCIA - ROMA
il 15 Marzo 1958

AQUINAS

RIVISTA DI FILOSOFIA

A CURA DEL PONTIFICIO ATENEO LATERANENSE

Anno I 1958 N. 1

ARTICOLI

NOTE

ANALISI DI OPERE

Direzione e Amministrazione: Pontificio Ateneo Lateranense, Roma, Piazza San Giovanni in Laterano, 4.

Abbonamenti: Italia, L. 2000; Estero, L. 3500. Un fascicolo separato: Italia, L. 1000; Estero, L. 1500.